محاضرات في الاقتصاد الإسلامي

دكتور
يوسف إبراهيم يوسف
أستاذ الاقتصاد الإسلامي
المستشار العلمي لمركز صالح كامل
للاقتصاد الإسلامي
بجامعة الأزهر

١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــــة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ومولانا محمد النبي الأمين ، وعلى آله وصحبه وتابعيه أجمعين.

وبعد ....،

فإن شريعة الإسلام جاءت لتنظيم كل جوانب الحياة : اقتصادية ، واجتماعية، وسياسية، وأخلاقية .... الخ. ومن هنا فلابد أن نجد في الإسلام حلولاً لكل المشكلات الاقتصادية، وإجابة عن كل ما يطرح حولها من تساؤلات. لابد أن يكون للإسلام موقف من القيمة وتكونها، وعوامل الإنتاج وعوائدها، والاستهلاك ومحدداته، والإنتاج ومجالاته، والتوزيع وأهدافه ، والتداول وما يحيط به، وغير ذلك من الموضوعات الاقتصادية التي عولجت بواسطة المفكرين المسلمين، معتمدين في ذلك على المبادئ الاقتصادية التي جاءت في القرآن والسنة، وعلى مقاصد الشريعة، التي من أهمها تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

لقد حكم هذا الفكر حياة المسلمين، يوم أن كانوا يعيشون دينهم بكل جوانبه، فعاشوا عصرهم الذهبي، واستقلالهم الفكري، معتمدين على العباقرة منهم في حل مشكلاتهم، فعاشوا حياة طيبة، وقادوا ركب الحضارة، وكتبوا في سجلها صفحات وضاءة. ثم تبدلت أحوالهم .. فتشتت الدولة ، وانفصمت عرى الوحدة، وانشغلوا عن التنمية والعمارة بالمنازعات التي انتهت بهم إلى الوقوع في براثن الدول الأوربية، التي فرضت فكرها عليهم، حتى حكم الواقع والحياة، ونشأت أجيال تقبل الإسلام في جانب وتلتمس الأسباب للتحلل منه في جوانب، فكان أن عاشوا حياة التخلف والفقر، في وقت نهض فيه

من كان شوطه دون خطوهم ، لو يمشون على مهل .

ويحاول اليوم الفكر الاقتصادي الإسلامي أن ينتهز يقظة المسلمين الحديثة ، ليعود إلى حكم الحياة من جديد ، بعد أن أفلست كل الأفكار التي استوردت من الغرب أو الشرق .

وهذه المحاضرات تلقى الضوء على جوانب هامة من جوانب الاقتصاد الإسلامي ، وسنرى منها أن العطاء الإسلامي في الميدان الاقتصادي لم ينقطع طوال عصور الإسلام ، كما سنقف منها على موقف الإسلام من معظم القضايا الاقتصادية التي تحيط بنا ، وعلاجه الناجع لها ، وكلنا أمل في أن يجد فيها الشباب ما يدفعهم إلى المزيد من التعرف على الفكر الإسلامي الاقتصادي ، من أجل أن يضيفوا إليه . وأن يسهموا في الجهود الرامية إلى تقريب اليوم الذي تعود فيه الأمة إلى الاحتكام إلى الإسلام ، كي تجد ذاتها ، وتسترد هويتها ، وتؤدي رسالتها .

والله ولي التوفيق ...،،

« يوسف إبراهيم »

الفصل الأول

المسار العام للفكر الاقتصادي الإسلامي

تمهيد : التفكير خصيصة من خصائص الإنسان ، والتفكير الاقتصادي نوع من أنواع التفكير التي مارسها ويمارسها الإنسان ، في كل عصر ومكان ، فلا تنفك الجماعات البشرية عن أن يكون لها فكر في شتى المجالات ، ومن بينها المجال الاقتصادي .

فمنذ بدء الحياة على الأرض ، والإنسان يمارس إشباع حاجاته ، وكل موقف له حيال إشباع هذه الحاجات يمثل فكراً إنسانياً اقتصادياً . فقد عرف الإنسان من قديم ، التقسيم النوعي للعمل ، فقام الرجال بالصيد ، وقامت النساء بالغزل ، ولابد أن تكون هناك طريقة لتوزيع ما يغزل أو يصطاد . وبتقدم الحياة ، وزيادة رصيد الخبرات ، تراكمت الأفكار الاقتصادية التي تملكها كل جماعة ، لكنها لم تزد عن كونها أفكاراً متناثرة ، لا تخضع لمنهج ، ولا يربطها خط ، ولا ينظمها خيط ، ذلك أن هذه هي مهمة علم الاقتصاد ، ولم يكن علم الاقتصاد قد ظهر بعد .

ولقد كان للعرب قبل الإسلام فكر اقتصادي ، شأنهم في ذلك شأن الأمم والجماعات السابقة عليهم أو المعاصرة لهم ، مثل قدماء المصريين والإغريق والرومان وغيرهم ، فتقرير أرسطو أن النقود عقيمة لا تلد نقوداً ، ومن ثم عدم مشروعية الربا ، يمثل فكراً اقتصادياً ، وعلى العكس من هذا الموقف ، تعامل اليهود بالربا ، على الرغم من تحريم التوراة له ، يمثل فكراً اقتصادياً ، وتعامل العرب بالربا ، مع بغضهم له ، واعترافهم بأن الربا كسب غير

طيب، يرفضون استخدامه في بناء الكعبة ، يمثل فكراً اقتصادياً ، وكذلك تمويلهم تجارتهم بأسلوب المضاربة ، وحرمانهم الإناث من الميراث ، وطريقة توزيع الغنائم عندهم ، كل ذلك يمثل فكراً اقتصادياً . وهكذا لا تنفك جماعة من الجماعات عن امتلاك فكر اقتصادي ، إذ لاغنى لها عن اتخاذ مواقف ، من أجل إشباع حاجاتها .

وعندما جاء الإسلام ، تعامل مع الأفكار الاقتصادية التي كانت عند العرب ، وعند غيرهم ، فألغى منها ما ألغى ، وأقر منها ما أقر ، وجاءهم بما لم يعرفوا من قبل ، من أصول ومبادئ اقتصادية ، لتقوم حياة الناس بالقسط . وقد تعامل المسلمون مع هذه المبادئ والأصول ، فأنتجوا فكراً اقتصادياً إسلامياً ، نما وترعرع بمرور الزمن واستمرارية التطبيق.

وسنحاول في هذا الفصل أن نلم إجمالاً بهذا الفكر من حيث الظروف التي أحاطت بنشأته ، وصاحبت مسيرته ، ومن حيث المسارات التي سلكها حتى وصل إلينا ، ثم ما نشهده اليوم من نهضة أو صحوة معاصرة لهذا الفكر ، وذلك في المطالب الثلاثة التالية.

المطلب الأول : الظروف التي أحاطت بنشأة الفكر الاقتصادي الإسلامي

المطلب الثاني : أهم المسارات التي سلكها الفكر الاقتصادي الإسلامي .

المطلب الثالث : نهضة الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديثة .

المطلب الأول
الظروف المحيطة بنشأة الفكر الاقتصادي الإسلامي

لقد أحاطت بالفكر الاقتصادي الإسلامي ظروف جعلت له سمات معينة ، يختلف فيها عن غيره من الأفكار الاقتصادية لدي المجتمعات الأخرى ، تتمثل هذه الظروف في أنه فكر كان يجب أن يخرج إلى حيز الوجود ، بحكم الإسلام من ناحية ، وكان عليه أن ينشأ داخل إطار الدراسات الإسلامية الفقهية من ناحية أخرى . وهذان الظرفان استلزما ثالثا لهما هو حيوية هذا الفكر ، واستمراره مزدهراً ، رغم العوامل المحيطة المثبطة . وسنتبين كل هذه الظروف في الفروع الآتية :

الفـرع الأول : ضرورة الفكر الاقتصادي لفهم الإسلام .

الفرع الثاني : المحضن الأول للفكر الاقتصادي الإسلامي .

الفرع الثالث : عدم تقيد الفكر الاقتصادي الإسلامي بالأدوار التي مرت بها الدولة.

الفرع الأول : ضرورة الفكر الاقتصادي لفهم الإسلام

لقد جاء الإسلام منهجاً شاملاً للحياة بشتى جوانبها ، وكان على المسلمين أن يتوافروا على فهم الكتاب الكريم والسنة المطهرة ، أصلي الإسلام ، اللذين تضمنا منهجه للحياة في مناحيها المختلفة . فتلك فريضة إسلامية لابد من القيام بها ، والجانب الاقتصادي من الحياة وما يتعلق بإشباع الحاجات وتحقيق العمارة على وجه الأرض ، يمثل جانبا من أهم الجوانب التي يتضمنها منهج الإسلام .

لذا كان من الطبيعي أن يكون فهم هذا الجانب والوقوف عليه ، أمراً ضرورياً لفهم الإسلام ككل ، وكان على المفكرين المسلمين أن يتناولوا الشئون الاقتصادية بالبيان ، وأن يستخلصوا الصورة التنظيمية أو التطبيقية للمذهب الإسلامي ، والتي تتفق مع ظروف العصر والمكان في صورة تنظيم يحكم الحياة الاقتصادية .

ومن هنا كان طبيعياً أن يكون المفكرون المسلمون هم أول من أسهم في إثراء الدراسات الاقتصادية إلى حد إفرادها بمؤلفات خاصة بها [1] . ولقد قدموا هذه الدراسات وهم بصدد توفرهم على فهم شريعة الإسلام وشرح أصولها ، وبيان أحكامها التي تضمنها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، ومن هنا نستطيع القول : إن من الظروف الخاصة بنشأة الفكر الاقتصادي الإسلامي ، أنه نشأ استجابة ضرورية لفهم الإسلام والوقوف على هديه في كل مجالات الحياة ، والتي منها بلا شك المجال الاقتصادي . وأن امتلاك المسلمين له كان ضرورة لفهم الإسلام ، وفهم كتابه الذي جاء مبيناً لكل شيء . « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » [2] .

---

(١) د. محمد شوقي الفنجري ، المذهب الاقتصادي في الاسلام ص ١٧ .
(٢) سورة النحل ، الآية رقم ٨٩ .

الفرع الثاني : المحضن الأول للفكر الاقتصادي الإسلامي

انطلاقاً من الفكرة السابقة ، والخاصة بأن الفكر الاقتصادي الإسلامي كان ضرورة لفهم الإسلام في هذا المجال من مجالات الحياة ، فقد ترتب على ذلك نشوء هذا الفكر في أحضان علوم الفقه وتفسير القرآن الكريم . فعلماء التفسير عندما يتناولون الكتاب الكريم بالبحث والدراسة ، يوضحون الجانب المتعلق بالناحية الاقتصادية ، كما أن الفقهاء وهم يفصلون أحكام الشريعة ، وما تتضمنه من جوانب اقتصادية وإنمائية ، يدلون بنظراتهم واجتهاداتهم في هذا المجال . ومن هنا فإنه لا يخلو مؤلف في الفقه أو في التفسير من تناول الجانب الاقتصادي للمجتمع الاسلامي ، ويتدرج الإسهام من تفسير آية كريمة ، أو شرح حديث من أحاديث المصطفى صلوات الله وسلامه عليه ، أو استنباط حكم إقتصادي منهما ، إلى تخصيص أقسام للجانب الاقتصادي داخل المؤلف ، إلى إفراد الجوانب الاقتصادية بكتب مستقلة .

كذلك اختلفت هذه الإسهامات من حيث أهميتها وعمقها ، من مجرد الملاحظات الاقتصادية البسيطة ، إلى النظرة الاقتصادية العميقة ، إلى النظريات والقوانين الاقتصادية العامة .

وقد كان لنشأة الدراسات الاقتصادية الإسلامية داخل أحضان علوم الفقه والقرآن ، ما أعطاها سمات خاصة منعكسة عليها بحكم هذه النشأة ، من ارتباطها بالهدي القرآني ، وتقديم الحلول والمشكلات الاقتصادية للمجتمع الإسلامي ، واعتبار القيام بها وممارستها تكليفاً شرعياً ، يمارس حسبةً لوجه الله تعالى ، ومن ثم استمرارية العطاء في مختلف العصور .

الفرع الثالث : عدم تقيد الفكر الاقتصادي الإسلامي بالأدوار التي مرت بها الدولة

الإسهام الفكري الإسلامي في المجال الاقتصادي ، لم يرتبط بالأدوار التي مرت بها الدولة الإسلامية من قوة وضعف أو من وحدة وتفرق . صحيح أن حظ هذا الفكر من حكم الحياة الواقعية ، وترشيد حياة المجتمع ، قد اختلف بين فترات القوة والضعف ، فترات الوحدة والفرقة ، إلا أن الإسهام الفكري لم يتأثر كثيراً بهذا ، وإنما استمر في العطاء وبقوة خلال العشرة قرون الأولى على الأقل ، إن لم يكن خلال الاثنتي عشرة قرناً الأولى . والسبب في هذا- في رأي الباحث - يرجع إلى ارتباطه بالفقه الإسلامي من ناحية ، ودراسات القرآن والحديث من ناحية أخرى .

فلقد استمرت هذه الدراسات في نموها وازدهارها حتى في عصور ضعف الدولة ، وتفرق كلمتها ، وتعدد الخلفاء وتكاثر الملوك والسلاطين ، فعدد كبير من أمهات كتب الفقه والتفسير والتي تحتوي على نظر اقتصادي ثاقب ، كتب معظمها بعد خمسة قرون أو أكثر من صدر الإسلام . فبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد « الحفيد » كتب في القرن السادس هـ ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي كتب في القرن السابع هـ ، والشرح الكبير للإمام الدردير كتب في القرن الثاني عشر .

بل إن أهم وأكبر مصنف في الفقه الحنفي وهو مبسوط السرخسي كتب في القرن الخامس الهجري ، وكذلك تحفة الفقهاء للإمام علاء الدين السمرقندي ، وشرحه بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين الكاساني « ملك العلماء » كلاهما كتب في القرن السادس الهجري .

أما في الفقه الشافعي فإن مجموع النووي كتب في القرن السابع هـ ، والأشباه والنظائر للسيوطي كتب في القرن التاسع هـ ، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للإمام شمس الدين الرملي كتب في القرن العاشر هـ .

وأما في الفقه الحنبلي فإن « المغنى » لابن قدامه كتب في القرن السابع هـ ، وإعلام الموقعين عن رب العالمين ، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية وكلاهما لابن القيم قد كتبا في القرن الثامن الهجري [1] .

ناهيك عن مفخرة الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام ، وهي مقدمة ابن خلدون ، والتي كتبت في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) . ومن ثم يتضح لنا بما لا يدع للشك مجالاً ، أن الفكر الاقتصادي الإسلامي ، لم يتوقف عن العطاء بانحلال وحدة الدولة الاسلامية ، وانتهاء فترة المد الاسلامي ، كما يوضح لنا أن عباقرة الفكر الإسلامي لم يخضعوا للحكم بقفل باب الاجتهاد ، والحياة على تراث الآباء والأجداد ، فهو حكم يتناقض مع الإسلام وحكمه للحياة في جميع مجالاتها . ومن ثم رأينا على امتداد التاريخ مفكرين مسلمين ذوي إسهام كبير في ميدان الفكر الاقتصادي ، ووضع الأصول السليمة لتحقيق العمران على ظهر الأرض . إن الخاصية التي ربطت الفكر الاقتصادي بفقه الشريعة بصفة عامة ، قد كفلت لهذا الفكر استمرار العطاء رغم الحالة العامة للمجتمع .

---

(١) انظر المرجع السابق بخصوص تواريخ هذه المؤلفات ص ١٤ ، ١٥ .

المطلب الثاني
أهم مسارات الفكر الاقتصادي الإسلامي

لقد سلك الفكر الاقتصادي الإسلامي خلال مسيرته الطويلة منذ صدر الاسلام إلى اليوم عدة مسالك ، وانتهج عدة طرق ، قدم من خلالها نفسه ، وأخذ بيد المجتمع الإسلامي في طريق التقدم والازدهار ، يوم أن كان هذا الفكر يحكم المجتمع خلال عصر النهضة وصعود المجتمع الاسلامي ، ثم حفظ للمجتمع الإسلامي ذاتيته ، وأعلن عن حيويته ، حيث استمر في العطاء رغم انتهاء فترة الرجوع إليه في التطبيق .

وأهم مسارات الفكر الاقتصادي الإسلامي هي :

١ - مسار الدراسات القرآنية والفقهية .

٢ - مسار الدراسات المستقلة .

٣ - مسار دراسات الحضارة والعمران .

وسنتناول هذه المسارات في الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : مسار الدراسات الفقهية والقرآنية

كان هذا المسار أول المسارات التي سلكتها دراسات الفكر الاقتصادي الإسلامي ، ولقد قلنا إن الفقهاء كان لابد أن يتناولوا المنهج الإسلامي للحياة من شتى جوانبه ، ومنها الجانب الاقتصادي ، كما أن مفسري القرآن الكريم ، كان لابد من أن تكون لهم نظراتهم الاقتصادية وهم يتعرضون لفهم آيات الكتاب الكريم ، ومنها ما يضع أصول التنمية وتحقيق العمارة ، ويحدد أهدافها ومراميها ، ويوضح سبلها وطرق تحقيقها . ولا نستطيع أن نحصي عدد من أسهم في الفكر الاقتصادي الإسلامي من خلال هذا المسار ، فهم فوق الحصر وأعصى على العد ، فكل من كتب في الفقه الإسلامي كان يتعرض في دراسته لموضوع الزكاة ، وكان يحدد لنا وهو بهذا الصدد ، موقف الإسلام من التخلف الاقتصادي « الفقر » ، وخطة الإسلام في التخلص منه ، وتحقيق الغنى والتقدم الاقتصادي . لقد كانوا وهم بصدد تحديد مايعطى للشخص من الزكاة ، يحددون مفهوم الغنى ومفهوم حد الكفاية ، والضمان الاجتماعي وكيف يتحقق ، والإنتاج وضرورة ممارسته ، والعمل وضرورة اتخاذه رفيقاً في الحياة . وكل ذلك من صميم الدراسات الاقتصادية ، بل كانوا وهم بهذا الصدد يناقشون قضايا مثل مبدأ تقسيم العمل وأثره على الإنتاج ، فنرى الغزالي يفهم الاختلاف الوارد في الحديث الذي يقول « اختلاف أمتي رحمة [١] » بأنه اختلاف هممهم في الصناعات والحرف ، حيث تقوم الحياة الاجتماعية على مبدأ تقسيم العمل ، فيقول: فانتظام أمر الكل يتعاون الكل ، وتكفل كل فريق بعمل ، ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا [٢]. بل إن الغزالي يسمي أحد أبواب كتابه بعنوان « علم الكسب وطرقه [٣]. أي أن « علم الكسب» أحد علوم الدين الإسلامي ، التي أراد إحياءها بمؤلفه الضخم « إحياء علوم الدين » .

(١) ضعيف ، تخريج أحاديث الإحياء ، للحافظ العراقي مج ١ الباب الثاني من كتاب العلم .
(٢) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٧٥ .
(٣) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٧٦ .

والدراسات الاقتصادية التي تضمنتها المؤلفات الفقهية تمتد على مساحة الزمن الذي مر على الأمة الاسلامية ، فلا ينقطع عطاؤها في هذا المجال حتى يومنا هذا ، فمؤلفات الفقه الإسلامي يكاد لا يخلو من أحدها عقد من العقود ، ناهيك عن قرن من القرون منذ صدر الاسلام ، إبتداء بمؤلفات الإمام أبي يوسف ، والإمام محمد بن الحسن ، والإمام مالك ، مروراً بمؤلفات الإمام الدردير منذ قرنين مضيا ، وحتى نهضة الفقه الاسلامي الحديثة ممثلة في مؤلفات الإمام أبي زهرة والشيخ محمد يوسف موسى والشيخ يوسف القرضاوي في مؤلفه القيم « فقه الزكاة » .

وهذا المسار من أهم المسارات التي سلكها الإسهام الإسلامي في الفكر الاقتصادي ، وشبيه به مسار النظرات الاقتصادية العميقة التي نراها عند مفسري القرآن ، وجامعي أحكامه ، ابتداء من ابن جرير الطبري مروراً بالجصاص في كتابه « أحكام القرآن » (القرن الرابع) والقرطبي في كتابه « الجامع لأحكام القرآن » ، (القرن السابع) فتفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين ابن كثير (القرن الثامن) ، ثم تفسير الألوسي في القرن الثالث عشر ، فتفسير المنار ، لرشيد رضا ، أوائل القرن الرابع عشر ، فتفسير الشيخ شلتوت منذ سنوات خلت . ولا يخلو أي من التفاسير الكثيرة خلال الأربعة عشر قرناً فتفسير الماضية من فكر اقتصادي على قدر من العمق والأهمية ، نحن في حاجة إلى إضافته إلى مايمكن استخلاصه من المؤلفات الفقهية ، فكلاهما نبع واحد ، كلاهما (التفسير والفقه) يرجع إلى القرآن العظيم والسنة المطهرة .

الفرع الثاني : مسار الدراسات المستقلة

ذلك هو المسار الثاني الذي سلكه الفكر الاقتصادي الإسلامي ، بقيادة عدد من أعلام الفكر الإسلامي ، بتخصيص مؤلفات تتناول الجوانب الاقتصادية من منهج الإسلام للحياة ، أي تتناول المنهج الإسلامي في ميدان الاقتصاد .

وتمتد المؤلفات المستقلة في الميدان الاقتصادي الإسلامي امتداد الدراسات التي تضمنتها كتب الفقه ، فتشمل تاريخ الإسلام كله ، تبدأ بمؤلف الامام أبي يوسف المعروف باسم «كتاب الخراج» فمؤلف يحيى بن آدم القرشي والذي يحمل اسم الخراج أيضا. والمؤلفان ظهرا خلال القرن الثاني من الهجرة ، وهما يشتملان على فكر اقتصادي متقدم ، وهما اللذان جعلا الفكر الإسلامي يقدم أولى محاولات البشرية لإفراد الفكر الاقتصادي بالتآليف المستقلة ، فلا يعرف تاريخ العالم المدون كتاباً اقتصادياً يسبق هذه الكتب وبخاصة كتاب أبي يوسف .

وتستمر الدراسات المستقلة في ميدان الفكر الاقتصادي في مسارها ، فتعرض لنا الفكر الاقتصادي للإسلام خلال القرون التالية ، حتى لا يخلو قرن منها من مؤلف اقتصادي ذي شأن .

فها هو ذا الامام محمد بن الحسن الشيباني (متوفي ١٨٩هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة وزميل الإمام أبي يوسف صاحب الخراج ، يقدم في الثلث الأخير من القرن الثاني الهجري ، مؤلفه الاقتصادي الموسوم « الاكتساب في الرزق المستطاب » ، وفي الثلث الأول من القرن الثالث الهجري يقدم الفقيه الكبير يحيى بن عمر ، كتاب « أحكام السوق » ويقدم الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفي ٢٢٤هـ) أوسع كتاب وأجمعه لكل ما يتعلق بالأموال في الدولة الاسلامية [١] ، ثم تخلف هذه المؤلفات مؤلفات تشبهها في

(١) د. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الاسلام ، مرجع سابق ، ص١٨.

في الموضوع وإن حملت اسما مختلفاً هو الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية أو الحسبة ، كلها تتحدث بصفة أساسية عن سياسة الدولة ودورها في الحياة الاقتصادية ، نجد منها في القرن الرابع الهجري الأحكام السلطانية للماوردي الشافعي ، والأحكام السلطانية لابي يعلي الحنبلي ، ثم السياسة الشرعية لابن تيمية في القرن السابع ثم تعود كتب الخراج إلى الظهور ، فيؤلف الحافظ ابن رجب الحنبلي كتابه الاستخراج في أحكام الخراج في القرن الثامن الهجري .

وفي نفس الفترة يكتب احمد بن علي الدلجي الذي ولد في قرية « دلجة » من قرى وسط الدلتا بمصر ، يكتب كتاب « الفلاكة والمفلوكون » أي الفقر والفقراء ، وهو دراسة قيمة في اقتصاديات الرفاهة سبقت ظهور هذا الفرع في الاقتصاد الوضعي بخمسة قرون.

وهكذا تتصل دراسات الفكر الاقتصادي الإسلامي فتغطي الفترة من تاريخ الإسلام حتى العصر التركي ، عندما يصل الإمام محمد أمين (الملقب بابن عابدين) مالم ينقطع من هذه الدراسات ، خلال القرن التاسع عشر الميلادي ، ليأتي القرن العشرون الميلادي (الرابع عشر الهجري) ليشهد النهضة الحديثة وعطاءها الفكري في الميدان الاقتصادي ، والتي سنتناولها في المطلب التالي بمشيئة الله تعالى .

الفرع الثالث : مسار دراسات الحضارة والعمران

وذلك هو المدخل الثالث الذي ولج منه المفكرون المسلمون ليقدموا لنا الفكر الاقتصادي الإسلامي ، ويشمل هذا المسار كتب التاريخ ، وكتب الجغرافيا ، وكتب العمران ، وغير ذلك من المجالات التي كانت ثمرة للحضارة الإسلامية .

ولو لم يكن في هذا الميدان غير مقدمة ابن خلدون لكفت إسهاماً فكرياً فذاً للعالم الإسلامي في ميدان الحضارة ، وأسباب الثروة ، وقيام العمران ، وتحقيق التنمية الاقتصادية وعوامل ذلك ، ثم أسباب الإنهيار الذي يصيب المجتمعات فيعيدها إلى حالة التخلف .

غير أن ابن خلدون ليس إلا واحداً من المفكرين المسلمين الذين أثروا هذا الميدان ، فقد سبقه كثيرون ، وأتى من بعده كثيرون أيضا .

ومن أهم من سبق ابن خلدون في هذا السبيل أبو بكر الطرطوشي ، المولود سنة ٤٥٠ هـ في طرطوشة بالاندلس ، والمتوفي سنة ٥٢٠ هـ ، بمدينة الاسكندرية ، والتي وفد إليها عام ٤٩٠ هـ وقضى بها ثلاثين عاماً حتى وافاه الأجل .

ولقد ترك الطرطوشي الكثير من المؤلفات : ويهمنا منها كتابه « سراج الملوك » وهو أهم كتبه وأقيمها ، ولقد كتبه خلال سنة واحدة ، ابتدأ كتابته في شوال ٥١٥هـ وانتهى منه في شوال سنة ٥١٦ هـ ، وقدمه هدية إلى الوزير الفاطمي « المأمون البطائحي» لكي يرشده إلى طرائق السياسة الحكيمة ، التي يرجو أن يتبعها الوزير ، والذي تولى الوزارة بعد الأفضل بن بدر الجمالي الذي كان على خلاف مع الطرطوشي . وتوفي الأفضل والطرطوشي متحفظ عليه ، فأطلق الوزير الجديد سراحه وأعاده إلى الأسكندرية .

ولقد قسم الطرطوشي كتابه إلى ٦٤ فصلاً ، منها فصل خاص بالحديث عن علاقة السلطان بالجند وبيت المال ، ومنها فصل خاص بالحديث عما يصلح الرعية من الخصال ، وما

إلى ذلك من الموضوعات التي تتصل بفن الحكم وتدبير شئون الرعية .

ولقد أشار ابن خلدون إلى الطرطوشي وكتابه « سراج الملوك » واعترف بأن الطرطوشي من المفكرين القلائل الذين سبقوه بالتأليف في علم الاجتماع أو العمران ، ولكنه وهو يعترف له بفضل السبق ، يفخر عليه بما آتاه الله تعالى من نعمة التوفيق ، فحقق ما عجز عنه الطرطوشي .

يقول ابن خلدون : وكذلك حوم أبو بكر الطرطوشي في كتابه « سراج الملوك » وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله ، لكنه لم يصادف فيه الرمية ، ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، إنما يبوب الباب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس ، مثل يزر جمهر والموبذان ، وحكماء الهند ، والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ، ولا أستوفي مسائله . ونحن الهمنا الله إلى ذلك الهاماً ، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره [١] .

ومن هذا النص الذي يورده ابن خلدون ندرك أن الطرطوشي كان من رواد الفكر الإسلامي في هذا المجال ، وإذا كان ابن خلدون أدرك الغرض الذي حوم عليه الطرطوشي ، فإن هذا لا يقلل من مكانة الطرطوشي ، وإنما يوضح أن ماجاء بكتابه كان له دور في توجيه ابن خلدون إلى اكتشاف الغرض الذي يعترف ابن خلدون بأن الطرطوشي حوم عليه. وستردد أفكار ابن خلدون كثيراً في صفحات هذا الكتاب ، فلن نتعرض لها هنا .

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة دار الشعب ، ص ٣٧ .

أما الذين جاءوا بعد ابن خلدون ممن لهم إسهام بارز في ازدهار الفكر الاقتصادي عن طريق هذا المسار ، فإن أشهرهم هو تلميذ ابن خلدون المؤرخ المصري الشهير تقي الدين أحمد ابن علي بن محمد المعروف بالمقريزي .

ومن أهم ما قدمه المقريزي في هذا المجال كتابه المعروف باسم « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، وترجع أهمية هذا الكتاب برغم صغر حجمه ، إلى أنه سجل فيه ما حل بمصر من مجاعات وأزمات ، منذ أقدم العصور حتى الوقت الذي عاش فيه ، وشرحها شرحاً وافياً ، مبيناً أسبابها المتعددة التي ترجع إليها ، ومن ثم فإن الكتاب يعد من أهم الكتب التي يمكن الاعتماد عليها عند كتابة تاريخ مصر الاقتصادي .

والأسباب التي أرجع المقريزي إليها المجاعات متعددة ، فمنها الأسباب السياسية ، والتي تتمثل في فساد الإدارة وتدخل الدولة في الإنتاج ، وممارسة الحكام للسياسات الاحتكارية ، وتسخير العمال ، وغير ذلك من السياسات التي كانت تنتهجها الدولة .

ومنها الأسباب الاقتصادية ، ويخص المقريزي من بين الأسباب الاقتصادية كثرة النقود غير الذهبية ، وزيادتها بما لا يتناسب مع حجم الإنتاج ، مما يؤدي إلى ارتفاع المستوى العام للأسعار . ونلمح من هذا أن المقريزي قد اهتدى إلى النظرية الكمية في النقود . كما يتحدث المقريزي عن اختفاء النقود الفضية وإخلائها الميدان للنقود النحاسية ، كي تقوم بدور الوسيط في التبادل أثناء المجاعة ، بينما كانت النقود الفضية تشاركها القيام بهذا الدور في وقت الرخاء ، ذلك أن ارتفاع أسعار السلع ، يعني انخفاض القوة الشرائية للنقود ، ولما كانت النقود الفضية لها استخداماتها كسلعة تستخدم في أغراض أخرى ، فإن انخفاض

القوة الشرائية للنقود الفضية يجعل الناس يتحولون بها إلى الاستخدامات الأخرى مثل صناعة الأواني والحلي ، وهكذا تختفي النقود الفضية وتحل محلها النقود النحاسية ، أو بتعبير آخر فإن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة ، وهذا ما يعرف بقانون جريشام ، قد أدركه المقريزي قبل أن يكتشفه جريشام (المتوفي عام ١٥٧٩م) بنحو مائة عام .

واذا نحن انتقلنا إلى أهم كتب المقريزي وأشهرها وهو « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » وهو الكتاب المشهور باسم « خطط المقريزي » ، نجد هذا الكتاب يزخر بمعلومات كثيرة عن الصناعة والزراعة والتجارة والشئون المالية ، ونستطيع أن نتبين منه أن المقريزي كان يشدد على أثر الجوانب الاقتصادية في حياة المجتمع ، وكان يرى أن قوة الدولة وازدهارها يرتبطان بالتعمير والتنمية . كما أن ضعفها وانهيارها له علاقة وثيقة بإهمال الشئون الاقتصادية ، فهو يذكر لنا أن رخاء مصر يتوقف على العناية بشئون الـري ، وأن سياسة التعمير وإقامة المنشآت وبناء الاساطيل تؤدي إلى تنشيط الصناعة والحرف ورواج التجارة . كذلك يوضح أن المبالغة في فرض الضرائب والمكوس يعوق النمو الاقتصادي ، ويؤدي في النهاية إلى ارتفاع الأسعار ، ويتحمل المستهلك مغبة ذلك في النهاية ، كما أن الحكام غالباً ما ينفقون هذه الضرائب والمكوس في غير موضعها ، الأمر الذي يؤدي إلى خراب البلاد ، ويضرب الأمثلة من التاريخ على كل ما يذكر .

والمقريزي عندما يناقش الإدارة المالية في الدولة الإسلامية يعارض - كغيره من الكتاب المسلمين - الأسلوب المعروف بالإلتزام في جباية الخراج وغيره من الفرائض المالية، ويرى في هذا الأسلوب إضاعة للمال العام من ناحية ، وإرهاقاً للمكلفين من ناحية ثانية .

كما يقرر المقريزي أن تحقيق الاستقرار والأمن مقدمة ضرورية لتحقيق التنمية

والعمارة . بل إنه يجعل من شيوع الأمن والاستقرار مقياساً لصلاحية الخلفاء والحكام . وهو في ذلك لا يتجاوز ما قرره الإمام علي كرم الله وجههُ ، والإمام أبو يوسف رحمه الله تعالى .

ومن تلاميذ المقريزي الذين ساروا على دربه « بدر الدين العيني » صاحب كتاب عقد الجمان ، ويرى الاستاذ الكبير الدكتور محمد صالح أن كتابات ابن خلدون والمقريزي والعيني وغيرهم من المفكرين الذين كتبوا في أواخر القرن ١٤ وأوائل القرن الخامس عشر الميلادي ، هي نقطة البدء للمدرسة العلمية الحديثة في الاقتصاد [١] .

هذه هي أهم المسارات التي سلكها الفكر الاقتصادي الإسلامي في مسيرته ، والتي وصل إلينا من خلالها ، وهي تتضافر معاً ، لتحقق الغرض المقصود منها ، كتيار متدفق يصل بين الحاضر والماضي ، ولتعطي الفرصة للوصول من خلالها إلى استخلاص موقف إسلامي واضح عن الجانب الاقتصادي في حياة المسلم ، وليتم عن طريق تجميعها ، والتأليف فيما بينها ، الوصول إلى معالم واضحة ، لعلم اقتصاد إسلامي ، ساهمت هذه المسارات في بيانها ، وإن اختلفت درجة إسهام كل مسار منها ، فمن غزارة المادة كما في المسار الأول ، إلى سهولة الوصول إلى المعلومة في المسار الثاني ، إلى تنوع المعلومة ، واشتقاقها من واقع الحياة الإسلامية ، كما في مسار دراسات الحضارة والعمران .

---

(١) د. محمد صالح – الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر ، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد ، القسم الثاني ، السنة الثالثة ص ٣١٥ .

المطلب الثالث
نهضة الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديثة

تمهيد :

يمر الفكر الإسلامي في المجال الاقتصادي بشتى فروعه بمرحلة مهمة في مساره الطويل تمثل النهوض بعد كبوة ، واليقظة بعد غفلة ، صحيح أن العطاء الفكري - كما قلنا - لم ينقطع خلال عصور الإسلام كلها ، لكن الذي انقطع هو حكم هذا الفكر للواقع، الأمر الذي جعل منه فكراً مجرداً ، ليس له صدى في جنبات المجتمع ، فلم يأخذ بيد المجتمع بالتالي من التخلف إلى التقدم ، ولم يستفد من تجدد الحادثات ، ووقوع التغيرات الاجتماعية ، لهذا فإن النهضة الحديثة للفكر الإسلامي تمثل ثورة على هذا الوضع ، فهي ترفض الحكم الجائر بقفل باب الاجتهاد ، وإن كان لم يخضع له كثير من مفكري الإسلام على مر العصور ، وهي ترفض أن يظل الفكر الإسلامي يدور حول نفسه بين جنبات الكتب وأطروحات العلماء ، وإنما تصر على أن يخرج لميدان التطبيق ليحكم المجتمع وليأخذ بيده من واقعه المشين ، إلى وضع يليق بتلك الأمة التي كتبت على جبين الدهر ، وفي سجل الحضارة ، صفحات وضاءة .
وسنتناول المعالم الرئيسية لتلك النهضة في الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : فتح باب الاجتهاد .

الفرع الثاني : تأصيل الفكر الاقتصادي الإسلامي .

الفرع الثالث : ولوج الميدان التطبيقي في المجال الاقتصادي .

الفرع الأول : فتح باب الاجتهاد

أولى علامات النهضة الحديثة في الفكر الإسلامي ، الدعوة القوية التي يحملها المفكرون المسلمون في شتى المجالات بعامة ، وفي المجال الاقتصادي بخاصة ، ويدعون فيها إلى فتح باب الاجتهاد ، بعد أن أفتى البعض في القرن الخامس الهجري بقفله ، فانتهى في نظرهم عهد الاجتهاد المطلق ، ليحل محله الاجتهاد الذي يتم داخل قواعد المذاهب . ولقد كان ذلك ضربة أصابت الفكر الإسلامي .

فلقد جاءت الشريعة الإسلامية كمنهج يحكم الحياة ، في جميع المجالات وفي جميع الأزمان ، ولذا فإنها وضعت القواعد الأساسية ، وتركت التفصيلات ليضعها المجتهدون ، على ضوء الظروف المتغيرة بتغير الأزمان والأماكن . ومن ثم فلابد أن يستمر حق العلماء بهذه الشريعة ، في إنزال أحكامها على الوقائع التي تحدث في عصورهم ، والأقطار التي يعيشون فيها . ويكون قفل باب الاجتهاد بمثابة تعطيل الشريعة الإسلامية ، وإلغاء الهدف من إنزالها . والفكر الاقتصادي الإسلامي اليوم على هذا الرأي ، بل إنه لم يكتف بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ، وإنما تقدم وولج هذا الباب ، وقدم لنا موقف الإسلام من شتى القضايا التي استجدت ، وتتطلب أن يحدد موقف الإسلام منها . وهكذا فتح باب الاجتهاد قولاً وعملاً وأمسك المجتمع الإسلامي بيديه أولى ثمار النهضة الحديثة . والتي يمكن باستخدامها السير في تقديم فكر اقتصادي إسلامي يلبي مطالب المرحلة التي تعيشها الأمة الإسلامية ، ويستجيب للتحديات التي تواجهها . وعن طريقها يمكن تقديم الإسلام لمن لم يتعرف عليه بعد ، غضاً نَدياً ، كما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك ببيان الإعجاز الإسلامي في الميدان المالي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها .

الفرع الثاني : تأصيل الفكر الاقتصادي الإسلامي

من أهم المجالات التي ارتادها المفكرون المسلمون بعد ولوجهم باب الاجتهاد ، هو محاولة تأصيل الفكر الاقتصادي الإسلامي ، ووضع المفاهيم الأساسية له في متناول الدارسين ، ليستخدموها في أبحاثهم ، وينطلقوا منها في دراساتهم .

ومن أهم المفكرين الذين مثلوا هذه الظاهرة المفكر العراقي محمد باقر الصدر في كتابه القيم « اقتصادنا » والضمير هنا يعود على المسلمين . لقد قدم باقر الصدر محاولة طيبة لتأصيل الفكر الإسلامي في الميدان الاقتصادي ، وليجعله يقف في شموخ أمام الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي اللذين اهتم هذا المؤلف بتقييمهما تقييماً موضوعياً شاملاً ، انتهى منه إلى تفوق الفكر الاسلامي ، والذي قدم فيه هذه الدراسة المسهبة ، كذلك من المفكرين الممثلين لظاهرة تأصيل الفكر الاقتصادي الإسلامي المفكر المصري الدكتور محمد شوقي الفنجري في سلسلة الاقتصاد الإسلامي التي قدم منها: ذاتية الاقتصاد الإسلامي ، والمذهب الاقتصادي الإسلامي ، والمشكلة الاقتصادية ، التأمين في الإسلام ، إلى جانب مؤلفه الموسوم بـ « المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي » . ومن المفكرين أصحاب الريادة في هذا المجال د. عيسى عبده ابراهيم ، د. أحمد النجار ، د. محمود أبو السعود رحمهم الله . وقد خلف من بعدهم كثيرون أسهموا في هذا الميدان ، منهم الزميلان د. شوقي دنيا ، د. رفعت العوضي ، ومنهم د. نجاة الله صديقي ، د. منذرقحف ، د. رفيق المصري ، والاستاذ يوسف كمال ، د. مختار متولي ، د. أنس الزرقا ، وكثيرون غيرهم .

الفرع الثالث : ولوج ميدان التطبيق للاقتصاد الإسلامي

لم تقتصر نهضة الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديثة على ولوجها باب الاجتهاد ، وقيامها بتأصيل الفكر الاقتصادي الإسلامي ، وإنما عملت على الخروج إلى ميدان التطبيق ، لتجعل من الفكر الإسلامي الاقتصادي هادياً للمجتمع في هذا المجال ، آملة في أن تتمكن من الأخذ بيد هذا المجتمع الذي استهوته المناهج المستوردة ، حتى ضيع من جهوده الكثير ، دون طائل ، بسبب ضياع الطريق الصحيح من بين أقدامه .

وتمثلت بواكير هذا الاتجاه في المؤسسات التمويلية التي أشرف عليها مفكرون اقتصاديون مسلمون ، حملوا على عاتقهم مهمة وضع الفكر الإسلامي في جانب التمويل موضع التطبيق . فنشأت البنوك الإسلامية ، ومؤسسات الاستثمار ، ومؤسسات التأمين وغيرها . ولقد حورب بعضها من أعداء الإسلام الذين لهم مواضع أقدام كثيرة في حكومات الدول الإسلامية ، حتى تمكنوا من إخراجه من الميدان [(١)] ، ويصارع بعضها الآخر التيارات المعادية للإسلام والأرضيات الإسلامية بالاسم ، المتنكبة جادة الطريق في الحقيقة ، ولكنها برغم هذا وذاك محاولات شجاعة لتطبيق الفكر الإسلامي الاقتصادي في واقع المجتمع ، حيث تتشوف الجماهير الإسلامية إلى أن يتم حكمها بمنهج الإسلام في شتى المجالات . وتلك المحاولات إذا تعددت مجالاتها ، يمكنها أن تخدم الفكر الإسلامي من نواح عدة ، تخدمه بتفاعلها مع الجماهير ، فتوقظ فيهم الروح الإسلامية ، وتقوي فيهم الإيمان بصلاحية منهجهم قولاً وعملاً . وهي تخدم الفكر الإسلامي من ناحية أخرى هامة تتمثل في صقل هذا

(١) انظر د. احمد عبد العزيز النجار ، منهج الصحوة الإسلامية بدون ناشر أو تاريخ نشر .

الفكر ، وتقديم الوقائع المحددة التي تجعله يستجيب لها فيقدم حلولاً لمشكلاتها ، وبذلك تثري الدراسات الاقتصادية الإسلامية. وتضم المكتبة الإسلامية الحديثة عشرات الدراسات التي نتجت عن هذا الاتجاه التطبيقي للفكر الإسلامي .

وهكذا كانت نهضة الفكر الإسلامي الاقتصادي الحديثة ، وكان للجانب الإنمائي منها قدر كبير ، بل إن كل هذه الدراسات مهما تعددت صورها الاقتصادية ، إنما تهدف إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ، لرفع الوصمة التي تصم المجتمعات الإسلامية ، ألا وهي وصمة التخلف الاقتصادي ، رغم الإمكانات الكامنة بها ، والتي تستطيع - إن هي وجدت الفكر السليم والمنهج الملائم الفعال - أن تحقق التقدم الاقتصادي والاجتماعي في فترة وجيزة .

ويعد هذا العرض الموجز لمسار الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ صدر الإسلام إلى اليوم ، ننتقل من التعميم إلى التخصيص ، فنتناول بالدراسة عدداً من الموضوعات التي نتعرف من خلال دراستها على هوية الإقتصاد الإسلامي ، وأصوله التي تميزه عن غيره ، وعلى وسائله في التغلب على المشكلات الاقتصادية التي واجهت وتواجه المجتمعات في القديم والحديث .

الفصل الثاني
المشكلة الاقتصادية
بين الإسلام والفكر الوضعي

الفصل الثاني
المشكلة الاقتصادية بين الإسلام والفكر الوضعي
(تعريف علم الاقتصاد)

منذ أن وجد الإنسان على ظهر الأرض وهو يمارس التفكير الاقتصادي . إذ كل موقف للإنسان حيال إشباع حاجاته ، ينم عن وجود فكر إقتصادي .

فمن قديم الزمان عرف الإنسان التقسيم النوعي للعمل، فقام الرجال بالصيد وقامت النساء بالغزل ، وكانت هناك بالقطع طريقة لتوزيع ما يصطاد أو يغزل ، وبتقدم الحياة ، وزيادة رصيد الخبرات ، تراكمت الأفكار الاقتصادية التي تملكها الجماعة ، لكنها لم تزد عن كونها أفكاراً متناثرة ، لا تخضع لمنهج ، ولا يربطها خط ، أو ينظمها خيط ، ذلك أن هذه مهمة العلم ، ولم يكن علم الاقتصاد قد ظهر بعد ، أي أن البشرية عاشت حيناً من الدهر تعرف الأفكار الاقتصادية ، لكنها لا تعرف ما نسميه اليوم بعلم الاقتصاد ، فهذا العلم لم يظهر إلا في القرون الأخيرة ، وخاصة في العالم غير الإسلامي ، إذ أن أول بحث في الاقتصاد الوضعي يرجع تاريخه إلى ١٧٧٧م عندما نشر آدم سميث الملقب بأبي الاقتصاد بحثه عن ثروة الأمم .

أما العالم الإسلامي فقد عرف ما أطلق عليه الغزالي رحمه الله تعالى علم الكسب وطرقه ، وإن كانت الأبحاث فيه ترجع إلى القرن الثاني الهجري ، لكن أحداً لم يتابع الغزالي في بلورة هذا العلم والكتابة فيه تحت هذا العنوان ، وإنما ظلت كتابات المسلمين في ثنايا كتب الفقه ، وبمنهج الفقهاء ، حتى النهضة المعاصرة التي عرفت عنوان « علم الاقتصاد الإسلامي » متأثرة بالتسمية الوضعية ، وليست متابعة للغزالي رحمه الله تعالى .

فما هو علم الاقتصاد ، حديث النشأة في الفكر الوضعي ، والحديث القديم في الفكر الإسلامي ؟.

لا يتفق الفكر الوضعي على تعريف محدد لعلم الاقتصاد ، وأفضل التعريفات التي يعتمد عليها الكتاب لا يجد إجماعاً عليه ، بعكس كثير من العلوم الأخرى ، التي استقرت تعريفاتها ، ولعل ذلك يرجع إلى الحداثة النسبية لعلم الاقتصاد ، أو موضوع العلم ، وهو السلوك الإنساني ، ذلك السلوك الذي يصعب وضعه في قوالب محددة جامدة ، أو لغير ذلك من الأسباب ، وعلى أية حال فإن معظم الكتاب يرون فيما قدمه « ليونيل روبنز » تعريفاً مناسباً ، حيث يرى أن علم الاقتصاد هو العلم الذي يدرس السلوك الإنساني كعلاقة بين الموارد النادرة ذات الاستعمالات البديلة والحاجات أو الرغبات الغير متناهية .

ويرون من مزايا هذا التعريف على غيره من التعريفات التي قدمت لعلم الاقتصاد ، أنه يضع أيدينا على أركان المشكلة الاقتصادية ، تلك المشكلة التي تتألف في نظهرهم من مقولتين هما : ندرة الموارد ، وعدم تناهي الحاجات الإنسانية ، وضرورة الاختيار بين البدائل المتاحة لإشباع هذه الحاجات بالتالي .

إن أساس المشكلة الاقتصادية - في الفكر الوضعي - هو ندرة الموارد في الطبيعة، وعدم تناهي الحاجات الإنسانية ، فلو لم تكن الموارد نادرة ، أو لو كانت الحاجات متناهية، لما وجدت المشكلة الاقتصادية ، ولما كانت هناك حاجة إلى علم الإقتصاد ، فذلك العلم إنما وجد لحل المشكلة الاقتصادية .

على هذا الأساس تقوم دراسة علم الاقتصاد في الفكر الوضعي ، فهل الأمر كذلك في الفكر الإسلامي ؟؟ إن الإجابة السريعة تقول : إن الأمر يختلف كثيراً في الفكر

الإسلامي ، فأساس المشكلة الاقتصادية ومرجعها في الفكر الإسلامي ، يختلف عن أساسها ومرجعها في الفكر الوضعي ، وسيلقى هذا الخلاف بظلاله على كل جوانب الدراسة الاقتصادية ، إلى الدرجة التي يمكننا فيها أن نقول : إن المشكلة الاقتصادية أساس الإختلاف بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي .

ولنعد إلى أسس المشكلة الاقتصادية في الفكر الوضعي ، لنرى إلى أي مدى تتعارض هذه الأسس مع المواقف الإسلامية ؟ .

إن الأساس الأول يتمثل في الإيمان بندرة الموارد في الطبيعة ، بمعنى أن الموارد المتاحة للإنسان إذا نسبت إلى إحتياجاته منها ، فلن تكون كافية لإشباعها ، فهل هذا الأساس مقبول إسلاميا ؟

إن موقف الإسلام من الموارد يقوم على الإيمان بأن الله تعالى أودع في الأرض من الموارد ما يكفي الإنسان ، حيث يقول الله تعالى للبشر « وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفار[1] » كما يقول سبحانه عن الأرض « وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين[2] » فالآية الأولى تقرر أن الإنسان قد منح كل ما تحتاجه حياته ، وكل ما تتطلبه فطرته التي فطره الله تعالى عليها ، والآية الثانية تقرر أن الله تعالى قد بارك في الأرض ، ووضع فيها أقوات أهلها بدقة وإحكام ، وأن هذه الأقوات متاحة لكل من يطلبها بوسائلها ، وسألها بقوانينها . وعليه فإنه لايقبل إسلاميا أن نقول : إن الموارد في الأرض أقل من حاجة الناس ، أي لا يقبل القول بندرة الموارد في الأرض . لقد صدر عام ١٩٨٠ كتاب

(١) سورة إبراهيم ، الآية رقم ٣٤ .
(٢) سورة فصلت ، الآية رقم ١٠ .

لمؤلفين بريطانيين هما فرانسيس مورلابيه وجوزيف كولينز يحمل عنواناً ذا دلالة في موضوع الندرة هو : صناعة الجوع (خرافة الندرة) ، فالندرة خرافة ابتدعها الفكر الوضعي ، وصدقها واتخذ منها سبباً للمشكلة الاقتصادية ، والجوع في العالم صناعة يمارسها البعض ويربح من ورائها ، كما يربح من صناعة السلاح وصناعة السجائر . ولقد لخص مؤلفا الكتاب خلاصة عملهما في قولهما : أثناء دراستنا ، وقراءاتنا ورحلاتنا ، وأحاديثنا ، وجدنا أن مفاهيم الندرة ، والذنْب ، والخوف تقوم على أساس الخرافات ، وتعلمنا أنه ما من بلد في العالم يعد سلة غذاء ميئوس منها [(١)] . إن الضغط الرئيسي على إنتاج الغذاء ، هو التفاوتات الكبيرة في السيطرة على موارد إنتاج الغذاء في العالم. إذ تتناقص باستمرار سيطرة الجياع على عملية الإنتاج . النتيجة تبديد هائل : قلة استخدام الأرض ، توسع المحاصيل الترفيه ، وغير الغذائية لإطعام الشبعانين فعلاً ، وإطعام أكثر من ثلث إجمالى قمح العالم ، وما لا يقل عن ربع صيد العالم من الأسماك للماشية . وطالما ظل لدينا نظام يقوم بنشاط يخلق الندرة من قلب الوفرة ، فإن القول بأننا نبلغ الحدود القصوى للطبيعة ، أسوأ من مجرد التضليل . فالإيحاء بذلك يسمح للنظام الحالي الذي يولد الندرة بالاستمرار دون أن يفهم على حقيقته . وفي نفس الوقت يجرى خداع الناس بصورة مرعبة عن النقص والإنفجار السكاني [(٢)].

ونأتي إلى قضية عدم تناهي الحاجات ، التي آمن بها الفكر الوضعي ، زاعماً أن حاجات الإنسان لا تقف عند حد ، وأنه كلما أشبع حاجة ظهرت له حاجات ، ناهيك عن تكرر نفس الحاجة ، أي أنها تعاود الظهور كلما أشبعت . هذا هو موقف الفكر الوضعي،

---

(١) فرانسيس مورلابيه ، وجوزيف كولينز ، صناعة الجوع (خرافة الندرة) عالم المعرفة ، الكويت ، رقم ٦٤ ، ١٩٨٣م ترجمة أحمد حسان ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

أما الموقف الإسلامي من الحاجات الإنسانية فإنه يختلف عن ذلك اختلافاً جذرياً .

إنه يرى أن حاجات الإنسان تقبل الإشباع ، وأنها يجب أن تقف عند حد معين لا تتجاوزه ، وأن الذي لايقبل الإشباع هو رغبات الإنسان وليس حاجاته ، إذ الحاجة ما يحتاجه الإنسان في بناء حياته ، أما الرغبة فهي ما يرغب فيه الإنسان ويحب الحصول عليه ، سواء أكان بانياً لحياته أم مدمراً لها .

إن الرغبة الإنسانية تنقسم في المفهوم الإسلامي إلى رغبة مشروعة ، هي التي تسهم في بناء الحياة ، وتمثل حاجة من حاجات الإنسان ، وإلى رغبة غير مشروعة هي التي - وإن رغب الإنسان في الحصول عليها - لا تسهم في بناء الحياة ، بل ربما تكون مدمرة لها . والذي يسهم في بناء الحياة ويعد حاجة من الحاجات الإنسانية ، محدود ، ومن ثم يكون متناهياً، ولا مجال للقول بأن الحاجات الإنسانية غير متناهية ، كما يقول الفكر الوضعي ، إذ هي محدودة ، وتقبل الإشباع بالتالي كما يقول الفكر الإسلامي .

والحقيقة أن الذي أوقع الفكر الوضعي في هذا الخطأ ، هو الخلط بين الرغبة والحاجة ، وإلباس الحاجة خصائص الرغبة ، وهذا الخلط لدى الفكر الوضعي ، يرجع في الأساس إلى أنه يجعل من الإنسان مصدر التشريع ، ومعياراً لتحديد الصواب والخطأ ، ومن ثم فما يرغب فيه الإنسان ، يجب على الموارد أن تفي به ، ورغبات الإنسان لاتقف عند حد ، ومن ثم فمهما يبلغ حجم الموارد فلن يفي برغبات الإنسان ، ومن هنا تظهر المشكلة الاقتصادية . أما إذا قبلنا بالموقف الآخر - وهو الصواب - وأن الرغبات لاينبغي الخضوع لها إلا في الحدود البانية للحياة ، وأن الرغبات غير المشروعة لا ينبغي الإقتراب منها ، فإن الموارد تكون كافية ، بل تكون أكثر من حاجة الإنسان .

لقد قرر النبي ﴿ﷺ﴾ حقيقة عدم تناهي الرغبات ، ومحدودية الحاجات عندما قال : « لو كان لابن آدم واد من ذهب لا بتغى ثانياً ، ولو كان له واديان لإبتغى ثالثاً ، ولا يملأ جوف إبن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب » إن الإنسان يرغب في أن تكون له أودية من ذهب تتلوها أودية ، فهل هو في حاجة إلى هذه الأودية ؟ بالقطع لا ، ومع ذلك فإنه يرغب فيها ، ولا تنتهي رغبته عند تملكها بل يطلب من الأودية ما لا ينتهي ، هذه هي الرغبة ، لا تقف عند حد ، أما الحاجة فإن الحديث الشريف يقرر « من أصبح آمناً في سربه ، معافى في بدنه ، عنده قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا » وهذه هي حاجات الإنسان : الأمن ، والصحة ، والقوت ، ومايستلزمه تحقق هذه الثلاثة ، وهي حاجات محدودة بلا شك .

وإذا كان الفكر الوضعي قد خلط في هذه القضية بين الرغبة والحاجة ، فترتب على هذا الخلط القول بعدم تناهي الحاجات ، فإنه في القضية السابقة - قضية ندرة الموارد - قد خلط بين الموارد ، والسلع والخدمات . ذلك أن الإنسان لا يشبع حاجاته بإستخدام الموارد مباشرة ، فقد خلق الله الموارد - في غالبها - في صورة غير صالحة للإشباع المباشر ، وإنما تحتاج إلى جهد الإنسان ، كي يشتق منها ما يشبع حاجاته مباشرة ، وهو السلع والخدمات ، ومن ثم فإن القول بأن الموارد غير كافية لإشباع الحاجات ، فيه قفز فوق مرحلة الإنتاج ، وفيه تجاهل لدور الإنسان ، وتحميل المسئولية على الطبيعة والأرض ، وتبرئة لساحة الإنسان ، وهذا خطأ واضح يقع فيه الفكر الوضعي ، ويصر عليه . فليس هناك دليل مادي ، ولا منطق عقلي ، يعتمد عليه في القول بندرة الموارد في الطبيعة ، بمعنى أنها أقل من حاجة الإنسان ، لأننا ننسب الموارد إلى حاجات الإنسان ، مع أن الذي ينبغي أن نقارنه بحاجات الإنسان هو السلع والخدمات ، لأنها هي التي تستخدم في

الإشباع المباشر ، وليست الموارد . ومن ثم فإذا حدث نقص في الإشباع ، فإن المسئول عن ذلك هو جهاز الإنتاج ، الذي يقوم بإشتقاق السلع والخدمات من الموارد ، بواسطة الجهد الإنساني ، أي إذا حدث نقص في الإشباع فإن الإنسان هو المسئول عن ذلك ، وليست الموارد .

إن الموارد قد تكون وفيرة جداً في بلد ما ، ومع ذلك يعاني أهله من شظف العيش وإنخفاض مستوى المعيشة ، لأن البشر لم يستخدموا موارد الله تعالى الوفيرة في إشتقاق السلع والخدمات ، وعلى العكس من هذا فقد تكون إحدى البلاد ذات موارد أقل من غيرها ، ولكن جهد البشر فيها يستطيع أن يشتق من هذه الموارد الكمية الكافية من السلع والخدمات لتحقيق مستوى طيب من المعيشة لسكان هذا البلد .

إن موقف الفكر الوضعي يلقى بالمسئولية على الطبيعة ، ويصفها بالشح والبخل ، ويبرئ ساحة الإنسان ، أما موقف الفكر الإسلامي ، فإنه يلقي بالتبعة على الكائن المكلف في هذه الأرض ، أي على الإنسان ، لأن الله تعالى تفضل عليه ، وأودع في الأرض من الموارد ما يكفيه ، فإذا حدث نقص في الإشباع فإن المسئول هو سلوك الإنسان، وليس نقص الموارد في الأرض ، يقول الله تعالى معقباً على تقريره بأنه أعطى الإنسان كل ما تحتاج إليه حياته على ظهر الأرض : « إن الإنسان لظلوم كفار » فهذا التعقيب إجابة عن سؤال مقدر هو : كيف يكون الله تعالى قد أعطى الإنسان كل ما تحتاجه حياته ، ثم نشاهد نقص الإشباع ، بل نشاهد المجاعات في بعض الأماكن ؟ والإجابة : إن الإنسان لظلوم كفار . أي إنه إذا حدث نقص ، فإن السبب هو الإنسان ، إما لكفرانه بنعم الله تعالى ، وعدم إستخدام الموارد المتاحة ، أو إستخدامها في غير ما خلقت له ، وإما لتظالم البشر ، واستئثار البعض بما يزيد عن حاجته ، دولة كان أو فرداً ، وحرمان الآخرين

أي أن نقص الإشباع إما أن يرجع إلى الكفر بنعم الله تعالى ، بعدم بذل الجهد المطلوب في تحويل الموارد إلى سلع وخدمات، وإما أن يرجع إلى الظلم ، باحتجان واحتكار السلع والخدمات [1] ، بعد أن تم بذل الجهد ، ولا يخرج النقص في الإشباع عن واحد من السببين .

ثم إنه - ومن زاوية أخرى - من الذي قام بإحصاء دقيق للموارد في الأرض ، ثم نسبها إلى حاجات البشر على ظهرها ، وتبين عدم كفاية الموارد للوفاء بهذه الحاجات؟ إن شيئاً من ذلك لم يحدث ، ومن ثم فإن القول بندرة الموارد هو مجرد فرض لم تثبت صحته ، ولن يمكن إثباته في يوم من الأيام ، وإلا فمن الذي يستطيع أن يحصر المواردفي المحيطات ، ومن الذي يمكنه تقدير حجم المعادن في الأرض ، وفي كل يوم يكتشف من الموارد مالم يكن معروفاً من قبل .

إن البشر إذا إستنفدوا مورداً منَّ الله عليهم بمورد بديل ، بناء على تقدير دقيق من حكيم خبير ، فعندما لم تعد طاقة الحيوان كافية للوفاء بحاجة الإنسان ، فتح الله عليه بمعرفة الآلة ، وإستخدام الفحم في إدارتها ، ثم عرفه الله على البترول كطاقة ، وإذا إنتهى عصر البترول ، فهناك الطاقة النووية ، وإذا كانت تقبل النفاد ، فهناك الطاقة الشمسية ، وهي لا تنتهي قبل أن ينتهي عمر الأرض . وهكذا في كل الميادين ، ما إن يوشك مورد على النفاد ، حتى يمن الله على البشر بمورد بديل ، تحقيقاً لقوله تعالى عن الأرض « وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين » . إن القول بندرة الموارد كالقول بعدم تناهي الحاجات ، كلاهما غير صحيح ، وعليهما تقوم المشكلة الاقتصادية

(١) في موضوع الاحتكار تقول الأرقام الحديثة ان ١٨٪ من سكان العالم الأول تستحوز على ٨٢٪ من خيرات العالم ، كما تقول إن أغنى ٢٠٠ في امريكا تبلغ ثروتهم حجم الناتج القومي للصين (٣ر١ مليار نسمة).

في الفكر الوضعي ، أما في الفكر الإسلامي فإن المشكلة الاقتصادية ترجع إلى سلوك الإنسان ، ويترتب على ذلك أن المشكلة في ظل الإسلام يمكن حلها ، أما في ظل الفكر الوضعي فهي غير قابلة للحل ، لأنها ترجع إلى ما لا علاقة للإنسان به ، ولا قدرة له عليه ، وهو عدم وجود الموارد بالقدر الكافي لإشباع الحاجات ، وإذا وجد حل في ظل الفكر الوضعي ، فإنه ينطوي على الحرمان ، بمعنى أن الإنسان عليه أن يتخلى عن إشباع بعض حاجاته ، في مقابل أن يشبع بعضها الآخر ، أما الحل في ظل الفكر الإسلامي ، فلا ينطوي على شيء من الحرمان ، لأن الموارد تكفي الجميع ، إذ الحاجات محدودة ، وما على الإنسان إلا أن يبذل القدر الكافي من الجهد ، كي يشتق السلع والخدمات التي تشبع كل حاجاته .

وبناء على هذا النقاش فإن التعريف الأكثر قبولاً من الفكر الوضعي لعلم الاقتصاد ، والذي يقوم على التسليم بندرة الموارد وعدم تناهي الحاجات ، لن يكون صحيحاً من وجهة النظر الإسلامية ، لأن المقولتين المذكورتين غير صحيحتين ، ولأن المشكلة الاقتصادية ترجع في نظر الفكر الإسلامي إلى سلوك الإنسان وليس إلى بخل الطبيعة .

ونستطيع أن نقدم لعلم الاقتصاد تعريفاً صحيحاً لا يعتمد على مقولات خاطئة ويقول : علم الاقتصاد هو العلم الذي يدرس ترشيد السلوك الإنساني في استخدام الموارد في إشباع الحاجات ، من منطلقاتها الإسلامية .

إن هذا التعريف ينطلق من أن الموارد كافية ، ولكنها في حاجة إلى أن تصان من العبث بها ، أو إهدارها فيما لم تخلق له . ومن ثم فإن سلوك الإنسان حيالها يجب أن يخضع لتعليمات الله تعالى ، لأنها هي الكفيلة بالمحافظة عليها من الإهدار أو

التضييع . فإذا اتصف سلوك الإنسان بشيء من ذلك ، فإن نقص الإشباع سيحل به ، لا لأن الموارد غير كافية ، وإنما لأنه لم يستخدمها ، أو استخدامها في غير ماخلقت له . أي أهدرها فلم يستخدمها ، أو عبث بها وضيعها ، باستخدامها في غير ما خلقت له ، كما ينطلق هذا التعريف من أن الحاجات مقصورة على مايبني الحياة الإنسانية ، أي مقصورة على إشباع الرغبات المشروعة ، التي تسهم في بناء حياة الإنسان على وجه الأرض ، وجعلها أفضل وأقوم ، دون أن تصل إلى إشباع رغبات غير بانية لهذه الحياة ، وإنما مدمرة لها في نهاية المطاف . فإذا عمد الإنسان إلى إشباع الرغبات غير المشروعة ، وأطلق لنفسه العنان في ذلك ، لم يجد مايشبع كل هذا النهم ، وحل به نقص الإشباع أيضا ، لا لأن الحاجات غير متناهية ، وإنما لأنه تجاوز إشباع الحاجات إلى محاولة إشباع الرغبات غير المشروعة ، تلك التي لن تشبع في يوم من الأيام ، فهي غير قابلة للإشباع في أصل خلقتها .

وفي الفصول التالية ننطلق من هذا التعريف لنتعرف على الموارد التي خلقها الله تعالى بشرية أو مادية ، وعلى تنظيم الإسلام لاستخدامها في إشباع الحاجات ، بمفهومها الإسلامي .

الفصل الثالث
ترشيد استخدام الموارد البشرية

الفصل الثالث
ترشيد استخدام الموارد البشرية

تمهيد :

في هذا الفصل سنتناول بالدراسة جانبا من الموارد (التي تتمثل الدراسة الاقتصادية في جملتها في عملية استخدامها في إشباع الحاجات) هو الموارد البشرية ، وتناولنا للموارد البشرية ، لن يكون من نفس الزوايا التي يركز عليها الفكر الوضعي ، ممثلة في دراسة السكان ، وحجم القوى العاملة وتركيبها . وإذا كنا لا نقلل من أهمية الجوانب التي يركز عليها الفكر الوضعي في دراسة الموارد البشرية ، فإننا سنهتم بجوانب نراها أكثر أهمية ، وتأتي سابقة لما يقتصر عليه الفكر الوضعي ، ممثلة في القيم التي يحملها الإنسان ، والجوانب المعنوية التي تحركه . ذلك أن الإنسان هو أهم محددات التقدم الاقتصادي ، ودوره الفعال يتوقف على ما يحمله من قيم صالحة قادرة على الحفز والحث والبناء والتعمير وإثراء الحياة .

إن مهمة هذا الفصل هي بيان هذه القيم ، وتحديد علاقتها بالقدرة على البناء ، وذلك قبل أن نلمس لمساً خفيفاً ، بعض الجوانب التي تتناولها دراسة الموارد البشرية في الفكر الوضعي ، والتي قلنا إننا لا نقلل من أهميتها . وذلك في المطالب التالية :

المطلب الأول : الإنسان والتنمية الاقتصادية .

المطلب الثاني : القيم التي يربى عليها الإنسان في المنهج الإسلامي .

المطلب الثالث : التشغيل الكامل للموارد البشرية والمنهج الإسلامي .

المطلب الأول
الإنسان والتنمية الاقتصادية

تمهيد :

ليست هناك قضية يؤيدها المنطق والواقع ، وتلقى إجماع علماء الاقتصاد والاجتماع والتاريخ ، مثل دور الإنسان في التنمية الاقتصادية . وليس هذا بغريب، فلولا الإنسان لما كانت هناك قضية تخلف وتقدم ، ولولاه لما كانت هناك حياة اجتماعية ، بكل ما يترتب عليها من مشكلات في شتى نواحيها .

فدور الإنسان في التنمية الاقتصادية حاسم ، وبدونه لن تتحقق مهما توفرت الموارد المادية ، وبوجوده الفعال يمكن أن تتحول أكثر المناطق فقراً في الموارد ، إلى أكثرها تقدما وازدهاراً . ومن هنا فإن المجتمعات تكون متقدمة أو متخلفة للعديد من الأسباب ، لكن رأس هذه الأسباب هو الإنسان ودوره ومكانته في المجتمع ، وهل هو غاية أم وسيلة . ويكون من الممكن القول بأن إهمال أو تجاهل قضية الإنسان هي من الأمور التي أفقدت تجارب الدول النامية الشرط الأساسي لنجاحها [(١)] ، وأن المجتمعات التي حققت التقدم ، إنما حققت ذلك باعتمادها دائما على إنسانها العامل، ذلك « أن ما يتم من أعمال في أي مجتمع ، إنما يتم على أيدي أولئك الناس الذي يكونون هذا المجتمع ، ومن ثم فإن ما سوف ينجزونه فعلا يتوقف على الدوافع

(١) مالك بن نبى ، المسلم في عالم الاقتصاد ، مرجع سابق ص ٦٨ .

والحوافز الملزمة ، كما يتوقف على الموارد الاقتصادية التي بين أيديهم [١] .

وهذا المطلب يهتم بابراز هذه الحقيقة في النقاط التالية :

١ - الإنسان وسيلة التنمية وغايتها :

علاقة الإنسان بالتنمية علاقة عضوية ، فالإنسان هو صانعها والقائم بها ، وهو في نفس الوقت الهدف منها ، فهو الوسيلة والغاية ، والسبب والنتيجة .

ومن ثم فإن البحث عن كيفية تحققها والإسراع بها يكون - في الجانب الأكبر منه - بحثاً في جوانب نفسية الإنسان ، وكيف تصاغ الصياغة القادرة على أن تجعل منه وسيلة تصل إلى غايتها من أقصر الطرق .

٢ - التنمية تغيرات تصيب الإنسان :

إن ما يشاهد من تغيرات طويلة المدى في الميدان الاقتصادي ، (تنمية أو تخلف ، إزدهار أو اضمحلال) إنما هو في الحقيقة تغييرات تصيب النفس الإنسانية أولاً ، ثم تؤثر في الحياة التي يصنعها الإنسان . فما لم يتغير الإنسان في آرائه واتجاهاته ، فلن يتغير شيء في محيطه المادي ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم [٢] » فكل التغيرات التي تصيب حياة الإنسان إنما ترجع إلى ما يحدثه في نفسه من تغير ، وكل تغير مادي يكون تابعاً لتغير نفسي أصاب أفراد المجتمع .

إن الشرط الجوهري لتحقيق التنمية إذاً هو شرط معنوي لامادي ، وهو توفر الإرادة التي تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته والاضطلاع بها ، وذلك بتغييرات تصيب

---

(١) بوكانان ، اليس ، وسائل التنمية الاقتصادية ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .
(٢) سورة الرعد ، الآية رقم ١١ .

الإنسان فتجعله متصفا بصفات معينة ، وحاملاً لقيم خاصة تنتج التنمية الاقتصادية .

وهذه التغيرات بمثابة ما يسمى في مجال البحوث العلمية « بالمتغير المستقل» والشروط المادية بمثابة « المتغير التابع » بمعنى أنه كيفما يكون للإنسان من تلك الصفات ، فإن الاقتصاد يتغير تبعاً لها [1] . وإذا توفر العامل المستقل ، فإن الشروط المادية الضرورية لتحقيق التنمية الاقتصادية ، لا تخرج عن أن تكون وسائل، سيوجدها الإنسان إن لم تكن موجودة ، وقد شاءت إرادة الله تعالى أن يتوافر منها قدر ليس بالقليل في أي مجتمع . بل إن الاعتماد على الجوانب المادية للتنمية الاقتصادية ، والاندفاع في البدء بتحقيقها ، قبل توافر الجوانب غير المادية ، ممثلة في الإنسان وظروفه الثقافية والاجتماعية والأخلاقية ، ليس غير كاف فحسب ، بل مؤد إلى أوخم العواقب [2] .

فالتنمية ليست قضية اقتصادية فحسب ، بل إنها جهد ضخم لا يقتصر على إقامة محاور الإنتاج ، بل قبل ذلك يجب أن ينصرف إلى تهيئة الفرد مادياً ومعنوياً لمجابهة عملية الإنماء الاقتصادي الشامل ، فهي في جوهرها تغيرات تصيب إنسان المجتمع قبل أن تصيب أي شيء آخر .

(١) د. زكي نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، بيروت ، طبعة سنة ١٩٧١ ص ١٩٨٤ .

(٢) د. محمد علي رفعت ، تقديم كتاب وسائل التنمية الاقتصادية في طبعته العربية لبوكانان واليس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ج ١ ، ص س .

إن التنمية في صورتها الحقيقية عملية تفاعل بين مجموعتين من العوامل :

١ - عوامل خارجة عن ذات الفرد ، وتتمثل في العناصر الاقتصادية التي تحيط به في لحظة زمنية معينة .

٢ - عوامل داخلية في ذاتية الفرد وتتمثل في مجموعة القيم التي يحملها والتصورات الاعتقادية التي يؤمن بها .

وعندما تكون المجموعة الأولى من النوع المعرقل لخطوات لإنسان ، فإن المجموعة الثانية من العوامل ، أي القيم والتصورات الاعتقادية ، إذا كانت صالحة، فإنها لن تستسلم للتحدي المفروض عليها من المجموعة الأولى ، بل ستعمل على مقاومة سلطانها ، وما تحاول أن تفرضه من تخلف ، وستنتصر وتحقق التقدم ما في ذلك شك ، والتجربة العربية الإسلامية في العصور الوسطى ، وتجربة اليابان في العصر الحديث ، أكبر شاهد على قدرة الإنسان بقيمه ، على الانتصار على تحدي الواقع الذي يحيط به .

وهكذا نرى أن التغيرت التي تصيب الإنسان فينتج عنها تغير واقعه مابين تخلف وتقدم ، هي - في الأساس - ما يتعلق بقيم الإنسان ، وتصوراته الاعتقادية والأخلاقية .

المطلب الثاني
القيم التي يربى عليها الإنسان في المنهج الإسلامي

تمهيد :

في هذا المطلب سنتعرف على القيم التي يغرسها الإسلام في أبنائه ، عن طريق منهج التربية الإسلامي ، وسنبين في الفرع الأول أهمية أسلوب التربية ، وضرورة أن يكون للمجتمع أسلوبه التربوي الخاص به ، وإلا فلا أمل في أي تقدم. لأننا باستيراد أسلوب التربية من الخارج - كما هو واقع المجتمعات الإسلامية اليوم - نقوم بتخريب بيوتنا بأيدينا وأيدي الكافرين ، وتحطيم حصوننا بأنفسنا وبمناهج المشركين ، ثم في الفرعين الثاني والثالث نستعرض بإيجاز موضوعاً يحتاج إلى مجلدات وهو القيم التي يغرسها المنهج الإسلامي .

الفــرع الأول : مفهوم التربية وموقفنا منه .

الفــرع الثاني : مفهوم العبادة كقيمة في منهج التربية الإسلامي .

الفرع الثالث : أهم القيــم ذات الصلــة بالميــدان الاقتصــادي ، ودورهــا في تحقيق التقدم .

الفرع الأول : مفهوم التربية وموقفنا منه :

مفهوم التربية لدى الشعوب الواعية ، يعني نظاماً لغرس الحقائق والعقائد التي يؤمن بها الشعب في قلوب ناشئته ، وتغذيتها كي يؤمنوا بها ، ويتحمسوا لها ، ويحيوا بها . وقد أصبح من المقرر لدى علماء التربية في الغرب ، أن كل شعب من شعوب العالم يصوغ نظامه التعليمي وفق نظريته للحياة التي يؤمن بها. يقول Sir Percy Neinn إن التعليم هو الجهد الذي يقوم به آباء شعب ومربوه لإنشاء الأجيال القادمة على أساس نظرية الحياة التي يؤمنون بها [١] .

ويقول John Dewey في كتابه Democracy and Education إن الأمة إنما تعيش بالتجديد ، وإن التجديد يقوم على تعليم الصغار . إن الأمة بطرق متنوعة، تكون من الأفراد ورثة صالحين لوسائلها ، ونظرية حياتها ، وتصوغهم في قوالب عقائدها ، ومناهج حياتها [٢] .

ويقول : مهما قيل في تفسير المعارف فمما لا محيص عنه أنه سعي للاحتفاظ بنظرية سبق الإيمان بها ، وعليها تقوم حياة الامة ، وجهادها في سبيل تخليدها ، ونقلها إلى الأجيال القادمة [٣] .

ذلك هو مفهوم التربية الذي تأخذ به الأمم التي تحرص على وجودها و ستمراريتها ، وعدم تهديد أبنيتها من الداخل . فما هو الحال في غالبية الدول الإسلامية ؟ إن لها نظاماً للتربية يقوم على ازدواجية خطيرة من ناحية ، ويكل معظم شئون التربية لخبراء

(١) ، (٢) ، (٣) نقلاً عن أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، دار الانصار القاهرة ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٧ ، ص ١٧٥ .

فرضوا عليها أيام الاحتلال ، فلما خرجوا تركوا بصماتهم على نظام التربية، فأخرج لنا هذا النظام أجيالاً فقدت صلتها بحقيقة رسالتها في هذا العالم . أو فقدت جوهر عقيدتها . ولم تدرك بلادنا أن عملية التربية في أمة ما ، ليست بضاعة تصدر أو تستورد ، شأنها شأن المواد الخام ، وإنما هي لباس يفصل على قامة كل شعب ، وملامحه القومية ، وتقاليده الموروثة ، وآدابه المفضلة ، وأهدافه التي يعيش ويموت من أجلها . فليست التربية إلا وسيلة لدعم العقيدة التي يؤمن بها شعب ما ، ونقلها سليمة إلى الأجيال القادمة .

فمن العجيب أن تكون لنا عقيدتنا الخاصة ، ونظرتنا المستقلة إلى الكون والحياة والإنسان ، ثم تكون أساليبنا التربوية مستوردة من أمم تخالفنا هذه النظرة ، وتسرى في علومها روح عقائدها وفلسفاتها ، ولن ينتج من هذا الصنيع إلا البلبلة والحيرة الفكرية ، والتي تنتهى بالصراع الفكري المدمر ، وتأرجح المجتمع بين هذا الفكر وذاك ، ومن ثم لا يجتمع له عقد ، ولا تتوحد له جهود ، ولايصل إلى هدف . فما هو المخرج من هذا ؟ .

ليس أمامنا - إذا كنا نبغي البقاء والتقدم - إلا أن نعيد صياغة نظامنا التعليمي ، وأسلوبنا التربوي ، بما يلائم عقائدنا ومقومات حياتنا ، وأن نستقل بأسلوب للتربية ينبع من عقيدتنا ، ويقوم على تعميقها في نفوس ناشئتنا ، وغرس القيم الإسلامية فيها .

فما أهم القيم ذات المضمون الاقتصادي التي يغرسها أسلوب التربية الإسلامي؟ إن ذلك ما سيجيب عليه الفرعان التاليان .

الفرع الثاني : مفهوم العبادة كقيمة في منهج التربية الإسلامي .

يبدأ منهج التربية الإسلامي بوضع أعمال الإنسان كلها - التي كلف بها - في وضعها المحدد في عرف هذا المنهج ، ألا وهو وضع العبادة ، فلم يخلق الإنسان في مفهوم الإسلام إلا لعبادة الله سبحانه وتعالى ، وليس له هدف آخر ، ومن ثم فكل ما يكلف به من الإسلام هو عبادة يؤجر عليها من الله سبحانه وتعالى .

يقول سبحانه « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »[1] ، وفي نفس الوقت يقرر أنه خلق الإنسان ليقوم بالخلافة على الأرض ، « إني جاعل في الأرض خليفة »[2] ، فأعباء الخلافة والقيام بها إذا هي العبادة ، وهي تتمثل في عمارة الأرض ، يقول تعالى : « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[3] أي أنشأكم من الأرض وطلب عمارتكم إياها (والطلب من الله تعالى يفيد الوجوب) قياماً بواجب الخلافة طبقاً لشروط المستخلِف ، وهو ما يمثل العبادة له سبحانه .

فكل ما يدخل في إطار تعمير وتنمية الحياة فوقها ، وجعلها أيسر سبيلاً وأقوم طريقاً فهو عبادة لله تعالى . ولقد جاءت السنة المطهرة لتؤكد هذا المفهوم ، فلا تدع مجالاً للبس فيه ، فقد ذكر للنبي ﴿ﷺ﴾ أخوان ، أمر ثالثهما ، وأنه لا ينتهي من صلاة إلا إلى صلاة ، ولا يفرغ من صوم إلا إلى صوم ، فسألهما النبي ﴿ﷺ﴾ عمن يرعى إبله ، ويسعى على ولده ، فقالا : نحن . فقال النبي ﴿ﷺ﴾: أنتما أعبد منه.

(١) سورة الذاريات ، الآية رقم ٥٦ .
(٢) سورة البقرة ، الآية رقم ٣٠ .
(٣) سورة هود ، الآية رقم ٦١ .

وهكذا تقرر السنة المطهرة أن الصلاة والصيام ورعى الإبل والسعى على الأولاد ، عبادة لله تعالى . بل إن السعى على الأولاد ورعى الإبل وعمارة الأرض بأي وسيلة مباحة ، أفضل من صلاة وصوم النفل ، وذلك موقف إسلامي مقرر ، يقول الإمام على كرم الله وجهه ورضي عنه « إذا أضرت النوافل بالفرائض فارفضوها » (١) ويروى عن أنس (ض) قال : كنا مع النبي ﴿ﷺ﴾ في سفر ، فمنا الصائم والمفطر ، قال فنزلنا منزلاً حاراً ، أكثرنا ظلاً صاحب الكساء ، فمنا من يتقي الشمس بيده ، قال : فسقط الصوام ، وقام المفطرون فضربوا الأبنية ، وسقوا الركاب ، فقال النبي ﴿ﷺ﴾: ذهب المفطرون اليوم بالأجر كله » . فهنا صيام لا ينكر أحد أنه عبادة ، بل ركن جوهري من أركان الإسلام ، وأحد فرائضه الخمس . وهنا عمل عادي – ضرب الخيام وسقي الركاب – فمن فاز بالأجر ؟ الصائم أم من مارس العمل العادي ؟ لقد فاز به الثاني ، ومعلوم أن الأجر لايكون إلا على العبادة . فهذا الحديث يفيد أن العمل عبادة من ناحية ، كما يفيد أنه أفضل من الصيام في بعض الأوقات ، وليس بعد ذلك دليل على أن العمل بمعناه الاقتصادي عبادة من أفضل العبادات في الإسلام.

وإذا ربي الفرد على هذا المفهوم للعبادة ، انغرس في وجدانه مراقبة الله تعالى في كل عمل يقوم به ، إذ هو يعبد الله تعالى ، ونظافة اليد والقلب مطلوبة في العبادة

(١) الإمام علي ، نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ج – ٤ ، ص ٦٨ .

فإن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيبا .[١] وبهذا المفهوم يمارس المسلم عمله على الأرض مرتدياً ثوب السماء فلا يحتاج إلى رقيب من البشر ، ذلك أنه يعلم أن إتقان العمل أو حسن القيام به لا ظاهراً فقط ، وإنما باطناً أيضاً، جزء من التكليف الذي عليه أن يقوم به « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى »[٢]، « قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً [٣]أي يعمل على حسب نيته [٤] .

فالعبادة في الإسلام ليست محصورة في أعمال من الخشوع الخالص كالصلاة والصيام مثلا ، ولكنها تتناول كل حياة الإنسان العملية أيضا « فالإسلام لا يعرف الفصل بين ما هو مادي وما هو روحي ، ولا يفرق بين ما هو دنيوي وما هو أخروي » [٥] ، بل هو وحدة واحدة ، تأتلف فيها الأرض والسماء ، وتذوب الدنيا في الآخرة ، ويصدق ابن تيمية عندما يقول : إن الله تعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته ، لأنه إنما خلق الخلق لعبادته [٦] .

وهذا المفهوم كقيمة إسلامية يغلف كل القيم التي سنتناولها في الفرع التالي.

---

(١) رواه مسلم والترمذي ، الكنز ، ص ١٠٥ ، رقم ٦٩٦
(٢) صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب ، ج ٦ ، ص ٢١ .
(٣) سورة الإسراء ، الآية رقم ٨٤ .
(٤) صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢١ .
(٥) د. محمد شوقي الفنجري ، ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .
(٦) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، دار الشعب ، سنة ١٩٧١ ، ص ٤٠ .

الفرع الثالث : أهم القيم ذات الصلة بالميدان الاقتصادي ، ودورها في تحقيق التقدم .

تتعدد القيم الإسلامية ذات الصلة بالميدان الاقتصادي ، وتغطى مختلف مراحل البناء فيه ، فمنها ما يمهد الطريق أمام هذا البناء ، ويجعل القيام به ميسوراً . ومنها ما يمثل الاتصاف به تحقيقاً فعلياً للتقدم ، وخروجا من إطار التخلف . ومنها ما يمثل السياج الذي يقي الجهود من الانتكاس ، ويحفظها من الانتقاص ، ويبقيها في عطاء مستمر ، ونمو دائم .

وسنتناول في هذا الفرع عدداً من القيم الممثلة لكل نوع من هذه الأنواع ، ذلك أن الإجاطة والاستقصاء غير مقدور عليهما ، وإنما هو التمثيل الذي يظهر عظمة هذا المنهج ، الذي لو خلي بينه وبين أبناء الأمة لجعل منهم بناة للحضارة ، وقادة للتقدم الاقتصادي العالمي ، تضرب بهم الأمثال ، في هذا الميدان ، كما جعل من آبائهم من قبل . وذلك من خلال البنود التالية :

أولاً : القيم الممهدة للتقدم :

هناك شروط يجب توفرها ، حتى يستطيع المجتمع أن يبدأ خطى التقدم ويسير فيها . وتخلف هذه الشروط يجعل الجهود التي قد تبذل ، تصب في إناء بغير قاع . وأهم هذه الشروط : الأمن والاستقرار ، وسيادة العدل والنظام ، ووجود الحوافز المعنوية للعمل والبناء عند الأفراد ، ونظرتهم الإيجابية إلى دورهم في الحياة . فهل يهتم المنهج الإسلامي التربوي بغرس قيم تجعل هذه الشروط متوفرة ؟

لننظر في مضمون القيم التالية ، والتي هي جزء من نسيج البناء الإسلامي.

١ - قيمة الخلافة عن الله تعالى .

٢ - قيمة لزوم الجماعة .

٣ - قيمة المحافظة على الوقت .

٤ - قيمة العدل الاجتماعي .

٥ - قيمة الشورى في الأمر .

أ - قيمة الخلافة عن الله تعالى :

إن من أعمق العقائد ، وأثبت القيم ، التي يغرسها منهج التربية الإسلامي في نفوس الناشئة ، مفهومه عن الحياة ، ودور الإنسان فيها ، والذي يتلخص في الخلافة في هذه الأرض عن مالك الأرض ، ومضمون هذه الخلافة ، تنفيذ إرادة المستخلف ، وإرادته سبحانه ، قضت - كما بين القرآن الكريم - أن يقوم الخليفة بعمارة الأرض ، وأن يحقق بهذه العمارة عبوديته لله تعالى ، فيعبده بكل حركة من حركاته ، وبكل سكنة من سكناته .

ومفهوم الخلافة عن السيد المطلق للكون يؤكد قدرة الإنسان وصلاحيته ، ومسئوليته ، إذ الخلافة تستبطن معنى المسئولية تجاه ما يستخلف عليه ، ولا مسئولية بدون حرية وشعور بالاختبار ، والتمكن من التحكم في الظروف [١] .

وعليه فإن هذه القيمة ، تمثل أكبر محرك يمكن أن يدفع قوى التقدم إلى الأمام، إذ توفر لها أرضية صلبة لانطلاق طاقة الإنسان ، عندما تجعل الهدف الذي خلق من أجله ، هو عمارة الأرض ، وتجعل عمارة الأرض هي مطلوب الله تعالى من عباده ، وتجعل السعي في تحقيق ذلك عبادة لله تعالى ، تلك التي أمر المسلم أن لايكف عن مزاولتها آناء الله وأطراف النهار .

(١) محمد باقر الصدر - اقتصادنا - مرجع سابق ص ٤ .

ولقد حقق مفهوم الخلافة ، دوره في هذه الدنيا ، يوم أن انفعلت به الأمة الإسلامية ، فلما تخلت عنه ، أصابها ما أصابها ، لقد بنيت الحضارة الإسلامية على أسس دينية ، وضعف هذا الأساس اليوم ، قاد إلى ضعف البناء الثقافي في المجتمع [1]، ويوم أن يعود منهج التربية الإسلامي ، إلى غرس هذه القمية (قيمة الخلافة عن الله تعالى في الأرض) في ناشئة المسلمين ، فإنها ستعُود إلى القيام بدورها في التمهيد لتحقيق التقدم الاقتصادي .

ب - قيمة لزوم الجماعة :

من القيم التي جاء بها الإسلام ، قيمة لزوم الجماعة ، وعدم شق عصا الطاعة ، مادام دستور الإسلام مطبقاً . يقول النبي ﴿ﷺ﴾: ليس أحد يفارق الجماعة شبراً ، فيموت إلا مات ميتة جاهلية . [2] ويقول : اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي ، كأن رأسه زبيبة [3]، كما يقول : السمع والطاعة على المرء المسلم ، فيما أحب أو كره ، مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية ، فلا سمع ولا طاعة [4] .

وتوفر هذه القيمة شرطاً لا قيام للتنمية بدونه ، فبناء التنمية لا يعلو إلا في ظل الاستقرار ، وسيادة الأمن والنظام . وطالما أن الجميع مكلفون بلزوم الجماعة ، والانضواء تحت لوائها ، في ظل دستور إلهي ، لا يخضع لأهواء حاكم ، ولا يفصل على هوى جماعة ، فإن الاستقرار السياسي سيكون جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية للمجتمع الإسلامي . ولقد أجهض عدم توفر هذا الشرط معظم محاولات التنمية الاقتصادية في العالم الثالث .

(١) محمد أسد ، الإسلام على مفترق الطرق ، ترجمة عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ص ١٤ .
(٢) رواه أحمد في مسنده . (٣) الجامع الصغير جـ ١ ص ١٠٢
(٤) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه والنسائي .

إن الإسلام عندما أمر بلزوم الجماعة ، والولاء للنظام ، أيا كانت مواصفاته، ما حقق شرطاً واحداً ، هو إقامة الشريعة الإسلامية ، قد جعل الاستقرار في كل صوره أمراً سهل المنال ، قريب التحقق ، وبالتالي قد مهد الطريق أمام الجهود الإنمائية ، لتبذل في أفضل الظروف ، وأنسب البيئات .

جـ - قيمة المحافظة على الوقت :

ليس هناك إنسان يقدر الوقت ، كما هو المسلم ، لأنه يدرك أنه مسئول عن كل لحظة من حياته فيم أنفقها ؟ أفي مصلحته ومصلحة المجتمع ، أم في العبث والفساد ؟ يقول النبي ﴿ﷺ﴾ : لن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيم أفناه ؟ وعن شبابه فيم أبلاه ؟ وعن علمه ماذا عمل فيه ؟ وعن ماله من أين أكتسبه ، وفيم أنفقه [١] ؟ .

وليست طاقات المجتمع إلا أوقات أفراده ، فإن حافظ المجتمع على الوقت ، وصانه من الضياع ، تحقق له التقدم بغير شك . فالمجتمع الذي تصان فيه أوقات الناس من الضياع ، وينظم على هدى من هذه القيمة ، يكون قد وضع أقدامه على الطريق الصحيح نحو تحقيق التقدم الاقتصادي .

د - قيمة العدل الاجتماعي .

مهما ارتفعت أحجام الإنتاج ، ومهما تعملق الجهاز الإنتاجي في المجتمع ، فإنه لن يتمخض عن تقدم اقتصادي ، طالما أن العدل الاجتماعي مفقود . لذا كان من أهم القيم الإسلامية الممهدة للتقدم قيمة العدل الاجتماعي ، وكان مما أمر به

(١) رواه البزار والطبراني ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٤٧٤ .

الرسول ﴿ﷺ﴾ أن يعدل بين الناس ، وإن كانوا من غير المؤمنين برسالته ، (قل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم [1] ، كما جاء الأمر بالعدل عاماً في كل شيء ، « ان الله يأمر بالعدل والإحسان [2]، وبالعدل قامت السموات والأرض ، ومن أجله أنزلت الكتب ، وأرسل الرسل « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط [3] » .

إن قيمة العدل الاجتماعي ، تضمن مشاركة الجميع في جهود البناء والتعمير ، وتجعل الإنتاج مستخدماً في سد الأهم فالأهم من الحاجات ، وبغير مشاركة الجميع في الجهود الإنمائية ، وبغير المحافظة على عوائد التنمية في مراحلها الأولى ، لن تكون الطريق أمام جهود التقدم ممهدة .

هـ - قيمة الشورى في كل أمر :

الشورى هي أهم مقومات المنهج الإسلامي ، فالحكم الذي تعيش الأمة في كنفه ، وخطط التنمية التي نُطبقها ، ونظام التعليم الذي يتلقاه أبناؤنا ، وطريقة اتخاذ القرار في كل مؤسسة من مؤسساتنا ، إلى غير ذلك من الأمور ، يجب أن يتم بالشورى بين جماهير الأمة ، فهذا هو منطوق الآية الكريمة « وأمرهم شورى بينهم [4] » . فالآية الكريمة لم تحدد أمراً من الأمور ، ليكون شورى ، وإنما أطلقت الأمر، فيشمل كل أمور الحياة ، ويتناول كل المستويات ، فطالما أن الموضوع مشترك بين أكثر من شخص ، فيجب أن تكون الشورى هي وسيلة اتخاذ القرار ، الذي يدفع به إلى ميدان التطبيق في حسم واعتماد على الله تعالى .

---

(١) سورة الشورى ، الآية رقم ١٥ .
(٢) سورة النحل الآية رقم ٩٠ .
(٣) سورة الحديد ، الآية رقم ٢٥ .
(٤) سورة الشورى ، الآية رقم ٣٨ .

وقضايا التنمية ، وشئون البناء والتعمير ، مما يَخُص عامة الناس ، ويشارك في تحمل أعبائه كل الناس ، فالشورى هي الكفيلة بضمان مشاركة وتفاعل كل المواطنين مع قضايا التنمية . إن مبدأ الشورى أعم وأشمل من أن يكون مقصوراً على علاقة الدولة بالأفراد (نظام الحكم) وإنما هو شامل لكل سلوكيات المسلمين.

وما ذكرناه هو غيض من فيض من القيم الإسلامية التي تمهد لتحقيق التقدم، عن طريق إشاعة الأمن ، وتحقيق الاستقرار ، وإقامة العدل بين الناس ، والانطلاق في التعمير والبناء من منطلق مسئولية الإنسان المترتبة على خلافته عن الله تعالى . إن هذه القيم تمثل - دون شك - شروطاً ممهدة ، لايمكن للمجتمع أن يبدأ بناءه الاقتصادي ، إلا إذا توفرت له .

ثانياً : القيم المحققة للتقدم :

في البند السابق عرضنا بعض القيم الإسلامية التي تمهد للبناء وبداية الانطلاق ، وفي هذا البند نتحدث عن بعض القيم التي يمثل توفرها قياماً فعليا بجهود إنمائية ، وولوجاً حقيقياً لميدان التقدم الاقتصادي ، ولننظر في مضمون القيم التالية ، والتي هي جزء من نسيج البناء الإسلامي ، لنتبين أثرها في تحقيق العمارة وهي :

أ - قيمة العمل .

ب - قيمة المحافظة على المال .

جـ - قيمة زيادة الإنتاج ، وضبط الاستهلاك .

أ - **قيمة العمل :** من القيم التي يحرص المنهج الإسلامي على غرسها في النفوس ، تقديس العمل ، واحترامه ، والارتقاء به إلى درجة العبادة ، التي ليس فوقها درجة في الإسلام ، فهي التي من أجلها خلقت الحياة ، فما خلق الإنسان إلا ليعمل ، والرسول ﴿ﷺ﴾ ، وهو الصورة المطبقة للإسلام ، المقتدى بها « ما رئي فارغاً في أهله قط ، إما يخصف نعله ، أو يخيط ثوبه ، أو ثوباً لمسكين » [١] .

ولا يعرف الإسلام سنا ، يتقاعد المرء عن العمل إذا بلغها ، بل يربي المسلم على أن يكون منتجاً طالما هو على قيد الحياة ، ومادام يملك القدرة على العمل ، فهو مسئول « عن عمره فيم أفناه » [٢] ولن يستطيع الاعتذار بأنه تجاوز الستين أو السبعين ، بل إن قيام الساعة لا ينبغي أن يحول بينه ، وبين إتمام عمل شرع فيه . « إذا قامت الساعة ، وفي يد أحدكم فسيلة ، فاستطاع أن لا تقوم حتى يغرسها ، فليغرسها . [٣] وقد لخصت ذلك الحكمة الإسلامية ، التي يظنها الناس لفرط صدقها ، من كلام المعصوم ﴿ﷺ﴾ « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » أي أن العمل يشغل كل الوقت ، فالمخلد في الدنيا ، سيخصص كل وقته لها ، ومن سيموت غداً ، سيخصص كل وقته لما هو مقدم عليه ، وقد وفّق الإسلام بين العمل للدنيا ، والعمل للآخرة ، عندما جعل عمارة الدنيا بمنهج الله تعالى ، عمل أخروي ، يرقى به الإنسان ، منازل المتقين ، يوم القيامة . يقول الإمام عليّ كرم الله وجهه : «للمؤمن ثلاث ساعات ، ساعة

(١) أبو عبد الله الوصابي، مرجع سابق ، ص ٧ .
(٢) رواه الترمذي ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٦٤٢ .
(٣) الغزالي ، المستصفي ، جـ ١ ص ٧١ .

يعبد فيها ربه ، وساعة يرم معاشه ، وساعة يخلي بين نفسه وبين لذتها ، فيما يحل ويجمل »[(١)] ، وكل الساعات عبادة .

فالعمل في عمارة الأرض ، في الإسلام ، عبادة لها نفس أهمية الصلاة ، وقد جاء الأمر بصلاة الجمعة مقترنا بالأمر بالعمل ، بل العمل مغلف للصلاة، يسبقها ويعقبها . يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ، ذلكم خير لكم ، إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة ، فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيراً ، لعلكم تفلحون [(٢)] . ففي هاتين الآيتين أوامر خمسة بعضها بالعمل الدنيوي، وبعضها بذكر الله والصلاة ، وليس هناك فرق في قوة الطلب بين النوعين من العمل ، فإذا كانت الصلاة فرضاً - وهي كذلك - فالعمل لا يختلف عنها ، فكلاهما جزء من العبادة التي خلق لها الإنسان ، « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » [(٣)] .

وتعلو قيمة العمل في الإسلام ، عندما يجعله الله تعالى ، معياراً للتفاضل بين الناس، وليست أية قيمة أخرى . يقول النبي ﴿ﷺ﴾ يا فاطمة بنت محمد اعملي ، لا أغني عنك من الله شيئاً [(٤)] ، كما يقول : يابني هاشم، لا يأتيني الناس بالأعمال ، وتأتون بنسبكم إلى رسول الله يوم القيامة [(٥)] . ويقول عمر بن الخطاب (ض) لو جاءت الأعاجم بالأعمال ، فهم أولى برسول الله ﴿ﷺ﴾ منا .

(١) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، جـ ٤ ص ٩٣ . (٢) سورة الجمعة ، الآيتان ٩ ، ١٠ .
(٣) سورة الذاريات ، الآية رقم ٥٦ . (٤) رواه البخاري في الوصايا ، ورواه احمد في المسند .
(٥) متفق عليه .

والعمل في الإسلام مدعاة لحب الله تعالى لعبده ، والنكول عنه مدعاة لبغضه له ، فقد رأى رسول الله ﴿ﷺ﴾ ، يداً خشنت من العمل فقال : هذه يد يحبها الله ورسوله .

وهكذا يقف العمل في المنهج الإسلامي ، معياراً أساسياً ، بل وحيداً للمفاضلة في الدنيا والآخرة ، فالعمل مع الإيمان هو كل شيء ، ولا يجدي في الإسلام إيمان بغير عمل ، كما أنه لا قيمة لعمل بغير إيمان .

وعليه فمن يريد أن تكون له مكانة عند الله وعند الناس ، فليس له من وسيلة إلا العمل ، يرفع به مكانته ، ويسبق به غيره . ومن ثم يتسابق الناس في العمل ، ومن بطأ به عمله ، لم يلحق به نسبه . فهل لهذه القيمة تأثير على الجهود الإنمائية ؟

إن التنمية إنما تقوم على العمل ، بمختلف أنواعه ، فإذا جاءت قيمة تجعل العمل ، هو المصدر الأساسي للكسب ، كما تجعله معيار المفاضلة . فهي بذلك تضع اللبنات القوية في جدار التنمية الاقتصادية . فالمال لا يلد المال ، وإنما العمل هو الذي يولد الثروة ، وينميها . ناهيك عن أن التنمية التي تتحقق في ظل هذه القيمة تكون محققة للعدالة الإجتماعية ، أو أقرب ماتكون إلى ذلك ، حيث إنها تركز على عنصر إنتاجي مملوك للغالبية العظمى من الناس ، ومن ثم فالجميع سينالون حقوقاً متقاربة من ثمار التنمية الاقتصادية ، في ظل هذه القيمة ، التي تعطي دفعة قوية لقوى الإنتاج في المجتمع ، مافي ذلك شك . إن أشد ما ينقص العالم الثالث اليوم ويحبط سعيه نحو التقدم ، افتقاد جماهيره هذه القيمة ، وسيادة قيم مناقضة لها ، ويظهر لنا

بالتالي ، مدى الخسارة التي لحقت بالمجتمع الإسلامي اليوم ، عندما فقدها ، ومدى الفائدة التي يمكن أن تعود عليه ، إذا ما تمثلها ، وجعلها جزءاً من نسيج بنائه .

ب - قيم المحافظة على المال ، وزيادة الإنتاج ، وضبط الاستهلاك .

إنها مجموعة من القيم يربى المسلم عليها ، وينشأ على أنها جزء من سلوكه، فالمال في تربيته قوام الحياة ، وإصلاحه إصلاح لها ، وإضاعته صفة لا تقل في أثرها السلبي عن تفرق كلمة الأمة ، وانفراط عقدها . يقول النبي ﴿ﷺ﴾: إن الله تعالى يرضى لكم ثلاثاً ، ويكره لكم ثلاثاً . يرضى لكم :

« أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تعتصموا بحبله جميعاً ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولّاه الله عليكم ويكره لكم قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » [1] ، لقد تضمن هذا الحديث ، قواعد بناء الأمة ، وهي :

١ - عبادة الله تعالى وحده .

٢ - لزوم الجماعة . وعدم الخروج عليها .

٣ - الشورى أسلوب إدارة المجتمع .

٤ - التفرغ للعمل والبعد عن التفاهات . وسفساف الأمور .

٥ - ترك اللجاج .

٦ - المحافظة على عصب الحياة ، وما به قوام المجتمع ، وهو المال .

---

(١) صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، مرجع سابق جـ٣ ص ١٥٧ .

وتحقيقاً للمبدأ الأخير ، يربى المسلم على أن يكون أداة للاستثمار ، وتكوين رأس المال ، لا أداة للاستهلاك وتبديد الثروات ، فلا إسراف أو تبذير ، وإنما اقتصاد وتدبير ، ولا خضوع لنزوات النفس وشهواتها ، ولكن كبح لجماحها ، فليس كل ما تشتهي يقدم لها ، وإن ركب في ذلك الصعب. وإنما العقلانية في تلبية مطالبها . يقول عمر رضي الله عنه مستنكراً الخضوع لشهوات النفس الحلال : أو كلما اشتهيتم اشتريتم ؟ كما يربى المسلم على أن الإنتاج وزيادة رأس المال ، سلوك دائم ، لا يحول دونه حائل مهما بلغ . وأنه إن كان لديه مال منتج فلا ينبغي تحويله إلى شكل آخر ، إلا ليبني به أفضل منه ، وإلا فقد خالف توجيهات الإسلام ، ونزع البركة من هذا المال . يقول النبي ﴿ﷺ﴾ مرشداً إلى ذلك : « لا يبارك في ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل في أرض أو دار ، وفي رواية «من باع داراً أو عقاراً ، فلم يجعل ثمنه في مثله ، كان قمنا أن لا يبارك فيه [1] .

تلك هي بعض قيم الإسلام التي تمثل إسهاماً مباشراً في تحقيق العمارة على وجه الأرض ، فهي إجراءات مباشرة ، وأجزاء جوهرية من مضمون التنمية الاقتصادية ، وليس ذلك غريباً ، بعد أن علمنا أن هدف المسلم على الأرض ، هو عمارتها ، وأن عمارتها أهم جوانب العبادة التي خلق من أجلها الإنسان .

---

(١) رواه الإمام احمد في سنده ، وابن ماجه في سننه ، ويحيى بن آدم في كتابه الخراج - مرجع سابق ، ص ٧٩ .

ثالثاً : القيم الدافعة لاستمرارية التقدم

تحدثنا عن قيم يضمها منهج التربية وبناء الإنسان في الإسلام ، رأينا فيها تمهيداً للتنمية ، وعن قيم رأينا فيها برنامجاً لتحقيق التنمية ، وننظر في هذا البند ، في قيم تضمنها هذا المنهج ، لتؤدي دور المحافظة على البناء الذي أقيم ، والجهود التي تحققت .

إن أهم هذه القيم يدور حول العلم وطلبه والغاية منه . والمنهج الإسلامي في ذلك ، يبدأ فيغرس في نفس المسلم ، النهم للعلم ، ويعلمه أن يعيش حياته طالباً له ، مستزيداً منه ، باذلاً وسعه في تحصيله ، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، لا يمنعه تقدم في السن ، ولا تحصيل قدر منه مهما بلغ ، ولا بعد الشقة بينه وبين مصادره ، ما تمكن من الوصول إليها . يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد[1] » وفي تراثنا : لا يزال المرء عالما ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل. ومن دعائنا : رب زدني علما [2] ويوجهنا نبينا ﴿ﷺ﴾ قائلاً : « اطلبوا العلم ولو في الصين » [3] .

ومن إيحاءات النصوص السابقة يبدو لنا أن المنهج الإسلامي يرى في العلم طريقاً يسار عليه مدى الحياة ، وليس نهاية يوصل إليها . وهذه القيمة تستتبع قيمة أخرى تتعلق بمكانة العلماء في الأمة الإسلامية ، ويربى المسلم على التحلي بها ، وهي احترام العلماء ومعرفة قدرهم ، فهم حملة العلم ، وورثة الأنبياء، ومن ثم تكون

(١) الجامع الصغير جـ ١ ص ١٠٨ .
(٢) سورة طه ، الآية رقم ١١٤ .
(٣) الجامع الصغير ، جـ ١ ص ١٠٩ ، ورمز له بعلامة الضعف .

لهـم الصـدارة في المجتمع ، ولـهم حق القيـادة والتوجيـه فيـه . يقـول الرسـول ﴿ﷺ﴾ « يـوزن مـداد العلمـاء بدمـاء الشـهداء يـوم القيـامـة » ويقـول أيضـا : « لمداد جـرت بـه أقلام العلماء خيـر من دماء الشـهداء في سـبيل اللّه » ومـن ثـم فالكلمة العليـا في المجتـمع الإسـلامي لا ينبـغي أن تكون لغيـر مـا خطه العلمـاء بمدادهم الطاهر النبـيل . ويصـون هـذه القيـمة ويكملهـا ، أن العلم في الإسـلام مسـئوليـة ، ويهـدف إلى بنـاء الحيـاة . فـلا يعـرف الإسـلام « العلم للعلم » وإنما العلم لبنـاء الحيـاة ، ولفـائدة من يطلبـه . فمن كتم العلم في الإسلام فقد بـاء بالخسران ، وخـان الميثـاق الذي أخذه اللّه تعالى على العلماء ، ببيان العلم وعدم كتمانه . ولا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسـأل عن علمـه مـاذا عـمـل بـه »[1] ويتـفـرع من مـوقف الإسـلام من العلم ومكـانة العلمـاء ، موقفه من الخبرة وأهلها ، فما أهل الخبرة في فرع من فروع ، إلا علمـاء هذا الفرع ، فـيربى المسلم على احتـرام صـفـة التخـصـص في شـتـى الميـادين . ومن منطلق المسئولية عن كل كلمة ينطق بها المسلم « قـولوا قـولاً سديداً »[2] « مـ يلفظ من قـول إلا لديه رقيب عتيد »[3] يربى على عدم اقتحام الموضوعات بغوغائية ، فالإسلام لا يعـرف من يعـرف كل شيء ، وإنما يعـرف الخبـراء المتـخـصـصين في كل مـجـال . وهم القـادرون على الفتـوى فيـه . يقول تعالى « ولا ينبئك مثل خبير »[4]، فالخبير هو

---

(١) رواه الترمذي ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٦٤٢ ، رقم ٤٣٣٢ .
(٢) سورة الأحزاب الآية رقم ٧٠ .
(٣) سورة ق - الآية رقم ١٨ .
(٤) سورة فاطر ، الآية رقم ١٤ .

القادر على إعطاء الرأي السديد والمشورة الصادقة « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون »[1] « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم ،لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[2] فأهل الاستنباط هم القادرون على الوصول إلى الرأي الصواب في الموضوع المطروح . بل إن معرفة الله تعالى لها خبراؤها الذين يمكنهم أن يرشدوا إليه سبحانه من يريد التعرف عليه « الرحمن فاسأل به خبيراً »[3] .

وهكذا ينشأ المسلم ويربى على هذه القيم ، يطلب العلم وينمي دائماً معارفه ، ويحترم من يحمله ، ولا يلجأ في شئونه إلى غير خبير متخصص في كل فرع من فروع الحياة ، وهو ما يعني ضرورة توفر كل الفروع العلمية بالمجتمع الإسلامي .

إن هذه القيم تمثل السياج الذي يقي جهود التنمية من الانتكاس والانهزام ، فقيادة العلماء كفيلة بسيادة النظرة الموضوعية إلى الأمور ، وصيانة القرارات من عبث وأهواء الجاهلين ، وكون العلم منهجاً يسار عيه كفيل بتقدم البحث العلمي ، وتطبيق نتائجه على أساليب أداء العمليات الإنتاجية في المجتمع ، ومن ثم خلق وتكوين التكنولوجيا الذاتية ، تلك التي تنمو وتتدعم بجهود التنمية وتنبت من خلال عملياتها .

---

(١) سورة النحل ، الآية رقم ٤٣ .
(٢) سورة النساء ، الآية رقم ٨٣ .
(٣) سورة الفرقان ، الآية رقم ٥٩ .

إن قيمة الطلب المستمر للعلم ، بما يعنيه ذلك من تنمية خبرة العاملين المساهمين في جهود التنمية ، لأكبر ضمان ضد توقفها ، وأكبر مساعد على اندفاعها إلى الأمام بصفة مستمرة .

فهذه القيم لا تتلاءم فقط مع التنمية الاقتصادية ، وإنما بدونها لايوجد ضمان لاستمرار التقدم ، وإنما يكون تقدماً مهدداً بالانتكاس في كل لحظة ، وإن نجا مرة فلن ينجو الثانية والثالثة . وإن نظرة إلى الأمم التي نمت وتلك التي تخلفت في عالم اليوم ، نجد أن إعطاء هذه القيم مكانتها ، هو الفاصل بين هذه الأمم وتلك .

وهكذا نرى أن القيم التي يضمها منهج التربية الإسلامي ، لكي يبنى بها الإنسان المسلم ، إما قيم ممهدة للقيام بالتنمية الاقتصادية ، وإما قيم محققة لها ، وإما قيم حارسة لمسيرتها ، ضامنة لديمومتها .

المطلب الثالث
التشغيل الكامل للموارد البشرية والمنهج الإسلامي
« العمالة الكاملة »

تمهيد :

أهمية العمل :

من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي ، أن يحقق العمالة الكاملة في المجتمع ، بحيث يكون كل قادر على العمل ممارساً لعمل من الأعمال ، يضيف به إلى الناتج القومي . ذلك أن الثروة الحقيقية للمجتمع هي قوته العاملة ، وإذا لم تستخدم الطاقات البشرية في الإنتاج ، فسوف تضيع إلى الأبد ، أما بقية الثروات فعدم استخدامها لا يعني ضياعها ، وإنما هي ثروات مخزونة ، يمكن الاستفادة بها في وقت من الأوقات . أما القوة البشرية فعدم استخدامها يعني ضياع فرص إنتاجية نهائياً ، فلا يمكن استعادة الوقت الذي يضيع وينقضي ولذلك فإن تقدم الشعوب أو تخلفها ، رهن باستغلال وقت أبنائها ، أو عدم استغلاله .

يقول الإمام أبو يوسف معبراً عن موقف الفكر الإسلامي ، «إن القوة في العمل[١]» ويبين أن فترة العمل المتاحة أمام الإنسان محدودة بأجله ، فعلى العاقل أن لايضيع لحظة ، دون أن يستفيد منها في عمل نافع . ويبلغ الذروة في التعبير عن هذه الفكرة عندما يقول : إن تأخير العمل عن موعده تضييع ، لأنه إذا أدى بعد ذلك سيؤدى في وقت كان يمكن أداء عمل آخر فيه ، وبعبارة أخرى إن اللحظة التي تنقضي بدون عمل ، ضياع لفرصة إنتاج على المجتمع ، ولا يمكن تدارك هذا الضياع .

---

(١) أبو يوسف ، الخراج ، خطبة الكتاب .

وهذه هي عبارة أبي يوسف : لا تؤخر عمل اليوم إلى غد ، فإنك إن فعلت ذلك أضعت، فإن الأجل دون الأمل ، فبادر الأجل بالعمل ، فإنه لا عمل بعد الأجل [(١)].

وإذا لاحظنا أن الطاقة الإنتاجية في جسم فرد من الأفراد ، إنما تنشأ من استهلاكه لموارد يملكها المجتمع ، تبين لنا مدى الفقد الذي يصيب المجتمع إذا لم تستخدم هذه الطاقات، في الإضافة إلى الناتج القومي ، حتى يكون ذلك تعويضاً للموارد التي استهلكت ، من أجل تكوين الطاقات الإنسانية .

فالاستهلاك في حقيقته يمثل تحويلاً للموارد المستهلكة إلى طاقات كامنة في قدرات الشخص المستهلك ، فهو في حقيقته ليس تبديداً أو ضياعاً أو فقداً ، وإنما هو إضافة إلى طاقات المجتمع ، ممثلة في قدرة الأفراد على الإنتاج . ولكن ماذا يفعل بهذه الطاقات ؟ هل تستخدم في إنتاج جديد ؟ أم تبدد في شكل بطالة ؟ .

كلاهما محتمل . وبقدر ما يوجه المجتمع طاقات الأفراد إلى أي من الأمرين ، بقدر ما يحقق تقدماً أو تخلفاً . فتوجيه طاقات الأفراد إلى العمل المثمر يضيف إلى ثروة المجتمع فوق الموارد التي تم استهلاكها ، ويتحقق الرخاء ، ويترك الطاقات في حالة بطالة، يخسر المجتمع الموارد التي أنفقت على هذه الطاقات ، فيكون في وضع أسوأ مما لو لم يكن ممتكلاً لها ، ومن ثم يزداد تخلفاً [(٢)] .

ومن أجل هذا الأثر للعمل كان اهتمام النظام الإسلامي بتحقيق العمالة الكاملة ، حيث يمارس كل قادر على العمل العمل .

---

(١) أبو يوسف ، الخراج ، خطبة الكتاب .

(٢) من أخطر ما يحدث في باب إهدار الطاقات البشرية ما تقوم به البلاد المتخلفة ، من إنفاق على تعليم أبنائها ثم يقومون بمغادرتها والهجرة إلى العالم المتقدم ، فهم يمثلون نزفاً لطاقات هذه البلاد ، وكان الأفضل لها لو أنهم لم يولدوا .

الفرع الأول : حجم القوة العاملة في ظل الإسلام :

يلاحظ بهذا الصدد أن حجم القوة العاملة في ظل النظام الإسلامي أكبر من حجمها في ظل النظم الوضعية ، ومرد ذلك إلى إختلاف نسبة العاملين من السكان في ظل النظام الإسلامي عنها في ظل النظم الوضعية . فحجم القوة العاملة في ظل الإسلام يتكون من جميع القادرين على العمل ، من سن النضج حتى آخر سني الحياة ، طالما هناك قدرة على العمل . أما في ظل النظم الوضعية ، فإن حجم القوة العاملة يتكون من القادرين على العمل الباحثين عنه أو الراغبين فيه ، من سن النضج حتى سن التقاعد ، والذي يحدد - غالباً - بسن الستين أو أقل أو أكثر قليلاً .

فالموقف الإسلامي يختلف عن الموقف الوضعي من جهتين : الأولى : أنه لا يضع حداً أقصى لسن التقاعد ، وإنما يكلف الفرد بالعمل حتى آخر لحظة في حياته ، طالما أنه قادر على العمل . والثانية أنه لا يشترط في العامل أن يكون راغباً في العمل باحثاً عنه ، فيكون غير الراغب في العمل أو غير الباحث عنه غير داخل في حجم القوة العاملة ، وإنما يكلف الفرد بممارسة العمل كنوع من العبادة ، ويكلف الدولة بأن تجعل كل قادر على العمل يمارس عملاً ما .

كذلك يختلف الفكر الإسلامي عن الفكر الوضعي في تحديد معنى العمل ، فكل ممارسة لعمل نافع هي عمل في ظل الإسلام ، والقائم بها عامل من جملة العاملين . أما العامل في ظل الفكر الوضعي ، فهو الذي يمارس عملاً يحصل من ورائه على أجر ، وهذا يؤدي إلى اختلاف حجم القوة العاملة في ظل الإسلام عنها في ظل الفكر الوضعي اختلافاً كبيراً ... فالنساء اللواتي يقدمن أجل الخدمات ، ويقمن بجلائل الأعمال في بيوتهن ،

وصناعة الرجال لأوطانهن ، عاملات في ظل الإسلام ، غير عاملات في ظل الفكر الوضعي ، إلا إذا تقاضين مرتبات مقابل ما يؤدين من أعمال . ولهذا السبب، ولاختلاط المفاهيم ، وللاستعمار الفكري الواقع علينا ، ينتشر بيننا القول بأن المرأة لاتعمل في شرقنا الإسلامي ، لأنهم لا يفهمون من عملها إلا ما يفهمه الغرب من مصطلح عمل المرأة لديه ، ولو أخذت الأمور بموضوعية ، وخلع المفكرون العقول التي ركبها الفكر الغربي في أدمغتهم ، لعلموا أن المرأة - في بيتها - من أهم العاملات في المجتمع ، ولا يعقل أن يقاس الأمر بالحصول على مقابل نقدي ، حتى يكون الشيء عملاً ، فإذا قامت سيدة بتربية طفل لأسرة أجنبية عنها مقابل أجر ، عدوا ذلك عملاً ، وإذا قامت الأم بتربية أبنائها ، لم يعدوا ذلك عملاً ، وهذا تفريق بين متماثلين ، لا يقبل عند ذوي العقول الموضوعية .

وعليه فإن حجم القوة العاملة في الفكر الإسلامي ، يربو كثيرا عن حجمها في ظل الفكر الوضعي ، الذي يخرج جزءاً منها بحجة عدم حصوله على عائد مادي أو نقدي مقابل عمله ، مع أنه في عرف العقلاء يعمل . ويخرج جزءاً آخر بحجة بلوغه سن التقاعد . ويخرج جزءاً ثالثاً لأنه لا يرغب في العمل ولا يبحث عنه ، مع أن الواجب هو حثه على العمل وتكليفه به . بل إن بعض طرق علاج البطالة في الفكر الوضعي ، تتمثل في تقليل عرض العمل ، عن طريق تقديم إغراءات للعاملين ، كي يتقاعدوا عن العمل ، في سن قبل السن القانونية ، التي يجبرون فيها على التقاعد ، ومن ثم تزيد فرص العمل أمام الباحثين عنه بمقدار هؤلاء المنسحبين من ميدانه . أي أن العلاج يقوم على أساس تحويل البعض من راغب في العمل إلى راغب عنه ، ولايخفى أن هذه الطريقة في العلاج تضيع على المجتمع فرصاً إنتاجية إلى الأبد ، بمعنى أنها تستوى مع البطالة في النتيجة ، بل هي في حقيقتها ليست إلا بطالة مفروضة بالقانون أو بطالة مقننة .

هذا في الوقت الذي تقوم فيه توجيهات الإسلام بدفع الناس إلى العمل وسبله ، والإنتاج وميادينه بشتى الطرق ، ومهما تكن الظروف المحيطة . يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها » ويقول صلوات الله وسلامه عليه : لن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيما أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن علمه ماذا عمل به ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيم انفقه [1] ؟ والأسئلة الثلاثة الأولى تدور كلها حول طريقة إنفاق العمر وقضاء الوقت ، هل تم في العمل والإنتاج ، أم ضيع في العبث والكسل والبطالة ؟ .

وهكذا يتضح لنا أن حجم العمل في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي يكون أكبر من حجمه في ظل الأنظمة الوضعية .

الفرع الثاني : موقف الفكر الإسلامي من حق العمل :

علمنا أن حجم العمل في ظل الفكر الإسلامي ، أكبر منه في ظل غيره ، فما هو موقف الفكر الإسلامي من حق العمل ؟ وهل تترك الدولة الإسلامية الأفراد يطبقون بأنفسهم تعليمات الإسلام في وجوب العمل ، أم أنها مكلفة بأداء دور معين في هذا الخصوص .

إنه من المسلم به أن أكبر خطر يتعرض له الفرد ، هو فقده العمل الذي يعتمد عليه في الحصول على رزقه ، ذلك أن آثار ذلك لا تقتصر على الجانب الاقتصادي ، وإنما تمتد إلى الجانب النفسي ، فربما يتحول المتعطل إلى خطر داهم على المجتمع ، وربما يتحول إلى مستذل لا يشارك في بناء ولا يساهم في تقدم وارتقاء . وفي الحالتين فأن المجتمع قد خسر لبنة من

(١) رواه البزار والطبراني ، انظر الكنز الثمين ، رقم ٣٠٥٠ .

لبناته ، كان يمكن أن تساهم في تدعيم قدراته ، وزيادة إمكاناته ، فالبطالة من أشد ما يصيب المجتمعات ضرراً ، ولذا فإن مكافحتها تشكل محور سياسات كثير من الدول اليقظة ، والقضاء عليها هدف من أهداف الشعوب الحية .

ويتلخص موقف الفكر الإسلامي من تلك القضية في تكليف كل قادر على العمل أن يمارس عملاً ، وفي تكليف الدولة بأن توفر العمل لكل قادر عليه ، وأن تجبره على القيام به وهي مسئولة عن ذلك أمام المجتمع وأمام الله تعالى . وعليه فإن العمل حق لكل فرد قبل الدولة الإسلامية ، إن عجز عن الحصول عليه بنفسه ، وجب على الدولة أن تقدمه له . وبقدر ما يكون العمل واجباً على الشخص ، تكون فرص العمل المناسبة حقاً له على المجتمع ، ممثلاً في القائم على شئونه ، لا لما يوفره العمل من مصدر للرزق فحسب ، ولكن لما يضيفه إلى ثروة المجتمع وقدراته .

الأدلة على مسئولية الدولة عن توفير العمل لكل قادر عليه :

أهم هذه الأدلة مايلي :

(١) يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسئول عنهم [(١)] » .

فرعاية الدولة للفرد حق له ، وواجب عليها ، ومن هذه الرعاية ، مسئوليتها عن توفير العمل لكل من عجز عن توفيره لنفسه ، بشتى الطرق ومختلف الأساليب ، من تدريب للعمال وتأهيلهم للفرص المتاحة ، وتوجيههم للمجالات التي ربما يجهلونها ، أو

---

(١) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ١٠ رقم ٤ .

إعانتهم على مجالات يتهيبون اقتحامها ... الخ ، ولقد كان هذا هو فعل النبي ﴿ﷺ﴾ والراشدين من بعده .

(أ) فقد جاء رجل إلى النبي ﴿ﷺ﴾ ، يسأله ، فسلك به طريق لعمل المنتج ، الذي يغنيه عن السؤال ، فباع له متاعاً بدرهمين ، وقال اشتر بأحدهما طعاماً فادفعه إلى أهلك ، واشتر بالآخر قادوما فأتني به ، فلما أتاه : شد رسول الله ﴿ﷺ﴾ عوداً بيده ، ثم قال له : إذهب فاحتطب وبع ، ولا أرينك خمسة عشر يوماً . فذهب الرجل يحتطب ، وجاء وقد أصاب عشرة دراهم ، فاشترى ببعضها ثوباً ، وببعضها طعاماً . فقال رسول الله ﴿ﷺ﴾ ، هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة [١] .

ومن هذه الواقعة يتبين لنا أن النبي ﴿ﷺ﴾ قد أرشد الرجل إلى طريق العمل ، مبينا له المجال الذي يناسبه ، ويمكن أن يرزق منه ، ثم ساعده في إعداد آلة العمل ، ثم تابع مسيرته في عمله ، وطلب أن يراه بعد فترة ليرى مدى نجاحه في هذا العمل ، ليقره عليه أو يرشده إلى غيره ، وتتضح لنا بجلاء مسئولية الراعي عن رعيته الذين لا يهتدون إلى العمل المناسب لهم .

(ب) يبين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مدى مسئولية الدولة عن رعاياها فيقول : «لو أن بغلة عثرت بالعراق لسئلت عنها أمام الله تعالى لم لم أسو لها الطرق[٢]، فمدى المسئولية يمتد ليشمل مسئولية الدولة عن عثرات الدواب في

(١) أخرجه أبو داود ، مختصر أبي داود للمنذري ، جـ ٢ ص ٢٤ .
(٢) د. الطماوي ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة ، ص ٢٠ .

أطراف الدولة ، أفلا يشمل المسئولية عن عثرات بني الإنسان فيها ؟ وأي عثرة للإنسان أقسى من عدم حصوله على عمل يكسب منه رزقه ، ويستخدم فيه قدراته التي أودعها الله تعالى فيه لخير مجتمعه ؟ لاشك أن ذلك من أهم مسئولياتها . يقول عمر بن عبد العزيز في مسئولية الدولة « ما من أمة محمد في مشرق أو مغرب أحد ، إلا له قبلي حق عليَّ أداؤه ، غير كاتب إليَّ فيه ، ولا طالبه منه [1] » فالدولة إذا لا تنتظر حتى يطلب العاطلون منها أن توفر لهم الأعمال ، ولكن عليها أن تبحث عنهم وتقدم إليهم فرص العمل المناسبة ، ذلك أن العمل كما قلنا ليس حقاً للعامل فقط ، وإنما هو - قبل ذلك - واجب عليه .

(جـ) روي أن عمر بن الخطاب (ض) سأل عاملاً له : ماذا تفعل إن جاءك سارق ؟ فقال العامل : أقطع يده ، فقال له عمر إذا أقطع أنا يدك . يا هذا إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ، ونكسو عورتهم ، ونوفر لهم حرفتهم ، فإذا وفرنا لهم هذه النعم ، تقاضيناهم شكرها ، يا هذا إن الأيدي إذا لم تجد في الحلال عملاً ، التمست في الحرام أعمالا . فتوفير الحرفة من واجبات الدولة .

(٢) الإسلام يمنع أن يستفيد من الضمان الاجتماعي كل قادر على العمل ، فلا حق فيه لغني ، ولا لذي مرة سوى ، وفي نفس الوقت ينهي الإسلام عن تضييع المسلم ، فالمسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يضيعه . فإذا عجز الفرد عن توفير العمل لنفسه ، ومنع من الضمان الاجتماعي ، ولم تقدم له الدولة فرصة العمل ، فإن الأمر ينتهي إلى

(٢) د. أحمد الشرباصي ، خامس الراشدين ، ص ١٢٨ .

تضـييعـه ، ولذلك يكون من الواجب على الدولة أن توفر لكل قادر على العمل ، العمل المناسب . وهكذا تتضح لنا مسئولية الدولة عن توفير العمل لكل قادر عليه ، بعلاج البطالة في شتى صورها ، وحتى يكون الأفراد لبنات بانية لصرح الاقتصاد القومي ، وتحقيق تقدم المجتمع ونمائه .

الفرع الثالث : علاج البطالة :

مما سبق تبينت لنا إجراءات معينة ، تعد من قبيل العلاج الذي تعالج به الدولة الإسلامية مشكلة البطالة ، فمتى كانت البطالة ترجع إلى عدم التناسق بين فرص العمل المتاحة ، ومهارات العمال المتعطلين ، فالوسيلة إلى علاج ذلك هي أن تتولى الدولة تدريب العمال ، وإكسابهم المهارات التي تحقق التناسق بين مهارات العمال وفرص العمل .

وإذا كانت البطالة ترجع إلى عدم توفر رأس المال الذي يعمل به العاطل ، فعلى الدولة أن تعطيه رأس المال اللازم ، فقد رأينا النبي ﴿ﷺ﴾ يوفر قادوما للشخص الذي جاءه يسأل ، وبهذا وفر له فرصة عمل مناسبة .

بيد أن أهم وسائل القضاء على البطالة ، هي إحداث توسع في الاقتصاد القومي ، يترتب عليه خلق فرص جديدة تستوعب المتعطلين ، وبعبارة موجزة نستطيع القول : إن كل ما من شأنه أن يزيد من الطلب الكلي في المجتمع ، يؤدي إلى خلق فرص جديدة ، تستوعب عددا من العاطلين ، إذ البطالة ليست إلا مظهراً من مظاهر الكساد ، وهنا تظهر قدرة النظام الإسلامي على التصدي لمشكلة البطالة إن ظهرت (ذلك أن تطبيق الإسلام يحول فعلا دون ظهورها) .

والتوسع في الاقتصاد القومي يتم بوسائل كثيرة ، من أهمها الإنفاق العام ، الذي هو الوسيلة الفعالة في خلق فرص العمل ، فالإسلام يقرر إنفاق ٥ر٢٪ تقريباً من حجم الدخل

القومي ، في صورة زكاة ، يتحقق عن طريقها الضمان الاجتماعي ، كما لا يكتفي بهذه النسبة لتحقيق ذلك الهدف ، وإنما يضيف إليها من بقية أنواع المال العام ، ما يكفل تحقيق الضمان الاجتماعي لكل فرد . وإنفاق هذه الأموال يحدث توسعا في الاقتصاد القومي ، يستوعب عدداً كبيراً من العمال كل عام .

كذلك فإن الإنفاق العام على تحقيق التنمية الاقتصادية ، وبناء رؤوس الأموال الإنتاجية ، والقيام بالمشروعات الأساسية ، وغير ذلك مما تلتزم به الدولة الإسلامية ، يمثل ميدانا فسيحا لتحقيق التوسع في الاقتصاد القومي ، ومن ثم خلق فرص عمل جديدة تستوعب قدرا من العاطلين . كذلك فإن اعتبار الوطن الإسلامي وطنا لكل المسلمين ، مهما تعددت الدول في هذا الوطن ، من حق كل مسلم أن ينتقل من منطقة إلى منطقة داخل الوطن الإسلامي ، يمتص البطالة التي قد تظهر في بعض المناطق ، فكثيراً ما يكون سبب البطالة عدم السماح بتنقل العمل من منطقة لمنطقة ، الأمر الذي لا يوجد في ظل تطبيق النظام الإسلامي ، الذي يقيم الوحدة الاقتصادية كحد أدنى بين الدول الإسلامية .

وهكذا يتضح لنا أن الاقتصاد الإسلامي - إذا طبق - يستطيع أن يتغلب على مشكلة البطالة التي يعاني منها كثيرمن مناطق العالم الإسلامي اليوم ، وذلك بما يملكه من إمكانات كبيرة للتوسع في الطلب الكلي ، وبما يقرره من مسئولية الدولة عن توفير العمل لكل قادر عليه . وبما يتيحه من حرية التنقل للمسلمين داخل بلاد الإسلام . وبما يضعه من أولويات لسد الحاجات ، تتمثل في تقديم الضروريات على الحاجيات ، وهذه على الكماليات . وبما يقوم عليه من ازدواج المسئولية عن توفير فرص العمل ، بين العامل والدولة . وبما يفرضه من تحقيق التنمية الاقتصادية المستمرة ، بما تمثله من استمرارية التوسع ، وخلق الفرص المتزايدة ، أمام الأعداد الجديدة التي تدخل ميدان العمل كل عام .

الفصل الرابع
ترشيد استخدام الموارد المادية

المبحث الأول : الملكية والنظم الاقتصادية .

المبحث الثاني : تنظيم الإسلام للملكية .

المبحث الثالث : دور التنظيم الإسلامي للملكية في ترشيد استخدام الموارد المادية ، وتحقيق التنمية الاقتصادية .

المبحث الأول

الملكية والنظم الاقتصادية

تمهيد :

إن موقف النظام الاقتصادي من الملكية وطريقة تنظيمها يمثل فيصلاً في الحكم على هذا النظام ، إذ عندما يقوم النظام على نوع معين من الملكية ، فإنه بذلك يحدد سمات نفسه ، والمذهب الذي يركن إليه وينزع عنه . وفي نفس الوقت يكون قد حدد لنا المسئول عن القيام بالتنمية الاقتصادية . ومن هذه الجزئية تتبين أصالة النظام ، ومدى صحة الأصول التي بني عليها .

ولقد خصصنا هذا المبحث لنتبين منه موقف النظم التي تتقاسم العالم اليوم من كل نقطة من النقاط المذكورة ، وموقف النظام الإسلامي منها ، وسيتم ذلك من خلال مطالب المبحث الثلاث التالية :

المطلب الأول : دور الملكية في تحديد سمات النظام الاقتصادي .

المطلب الثاني : تنظيم الملكية وتحديد القائم بالتنمية الاقتصادية .

المطلب الثالث : مدى أصالة تنظيم الملكية في كل نظام .

المطلب الأول

دور الملكية في تحديد سمات النظام الاقتصادي

١ - وضع الملكية بين خصائص الأنظمة :

لكل نظام مجموعة من الخصائص يعطيه اجتماعها ما يفصل بينه وبين غيره من الأنظمة فصلاً دقيقاً ، ورغم أن تعريف النظام تعريفاً دقيقاً إنما يكون بتحديد مجموعة الخصائص التي تميزه عن غيره ، إلا أن خصيصة من بين هذه الخصائص ، وهي الملكية ، والتي توجد - مع غيرها - في كل نظام ، قد اكتسبت وضعاً خاصاً من بين جميع الخصائص ، حتى لقد أصبحت الفارق الجوهري بين نظام اقتصادي وآخر ، وخاصة في هذا العصر ، حيث يتوزع العالم بين نظامين ، يقوم أحدهما على الملكية الخاصة ، ويقوم الآخر على الملكية العامة .

فبرغم ما يوجد بالنظامين من خصائص أخرى ، إلا أن طريقة تنظيم الملكية هي التي تنعكس على غيرها من الخصائص ، وتلقي بظلالها على كل جوانب النظام ، وتجعله يقف في هذا الصف أو ذاك .

٢ - الأنظمة التي أنتجها الموقف من الملكية .

اختلاف الموقف حول الملكية وتنظيمها ، وهل تكون بيد الأفراد أم بيد المجموع والدولة التي تمثله ، قد أنتج انقسام العالم إلى نظامين . فحيثما يكون النظام مؤمناً بالشكل الفردي للملكية ، أي مؤمنا بالملكية الخاصة كقاعدة عامة ، فيسمح للأفراد بأن تغزو ملكيتهم جميع أموال الانتاج ، من أرض وآلات ومبان ومعادن ، وغير ذلك من

أشكال الثروة ، ولا يعترف بالملكية العامة إلا عندما تضطره ظروف استثنائية ، فيلجأ إلى تأميم هذا المرفق أو ذلك ، خروجاً عن القاعدة العامة في الملكية ، عندما يكون الموقف هو هذا ، فإن هذا النظام يكون رأسمالياً .

أما إن كان النظام يقوم على أساس من الملكية العامة لأدوات الإنتاج ، كقاعدة أساسية له ، يطبقها على كل أموال الإنتاج ، فلا يسمح للأفراد بأن يعتقدوها ملكية خاصة لهم ، إلا إذا اضطرته الظروف للخروج عن هذا المبدأ العام . مما يعتبره من قبيل الاستثناء والشذوذ في الأوضاع ، والذي تتحين الفرص للتخلص منه ، فإن هذا النظام يوسم بأنه اشتراكي .

وهكذا تقوم النظرة إلى ملكية أموال الإنتاج ، وهل هي من حقوق الأفراد أم من حق الدولة والمجتمع ، بتحديد سمة النظام الاقتصادي ، وسمات المجتمع الذي يسود فيه هذا النظام . فنطلق وصف « المجتمع الرأسمالي » على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة كقاعدة ، وأن الملكية العامة استثناء وعلاج لضرورة اجتماعية . كما يطلق وصف « المجتمع الاشتراكي » على كل مجتمع يؤمن بالملكية العامة بوصفها القاعدة العامة والمبدأ الوحيد ، فإن اضطر إلى السماح بالملكية الخاصة ، فإن ذلك يكون استثناء فرضته الظروف ، وعلاجاً لمشاكل يواجهها النظام .

وهكذا ينقسم العالم اليوم إلى النظامين المعروفين على أساس هذا الموقف من الملكية ، وإن كان لا يمنع ذلك - كما قلنا - من وجود خصائص أخرى تميز كل نظام منهما عن الآخر تميزاً دقيقاً باجتماعها معاً ، غير أن الموقف من الملكبة هو الذي يقود إلى معظم الخصائص الأخرى وينعكس عليها .

وتكاد البشرية اليوم أن تكون موزعة بين هذين النظامين ، حتى المجتمعات التي تعرف « اسمياً » بالمجتمعات الإسلامية ، تجدها موزعة مابين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فإن لم يكن حقيقة وعملا ، فادعاء من قادتها وأولي الأمر فيها .

٣ - النظام الإسلامي بين الأنظمة العالمية .

هل يقوم النظام الإسلامي على أساس من الإيمان بإحدى وجهتي النظر السابقتين ؟ بمعنى هل يؤمن بالملكية الخاصة كقاعدة عامة ، فيكون رأسمالياً ؟ أم يؤمن بالملكية العامة كقاعدة ، فيكون اشتراكياً ؟ أم أن لديه نظرة خاصة تجعله ذا سمات مختلفة عن أي من النظامين السابقين ؟.

إن النظام الإسلامي يقر الملكيتين الخاصة والعامة في وقت واحد ، كلاهما أصل وليس استثناء ، ومن ثم فهو كنظام ليس بالاشتراكي ولا بالرأسمالي . ذلك أنه يقوم على الاعتراف بالأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد ، فهو يقر الملكية الفردية ، وعلى نفس المستوى يقر الملكية العامة . فليست إحداهما أصل والأخرى استثناء ، بل الكل أساس ، ولكل مجاله الخاص الذي يعمل فيه ، فليس هناك شذوذ أو استثناء أو علاج لضرورات مؤقتة ، كما هو السبب في وجود النوع الآخر من الملكية في الأنظمة القائمة اليوم .

وإنعكاساً لهذا الموقف الفكري ، فإنه من غير الصواب ، بل من الخطأ ، أن يسمى المجتمع الذي يقوم في كنف الإسلام ، مجتمعاً رأسمالياً ، وإن سمح بالملكية الخاصة لبعض رؤوس الأموال ووسائل الإنتاج ، لأن الملكية الخاصة ليست هي القاعدة العامة . كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الإسلامي اسم « المجتمع الاشتراكي » وإن أخذ بمبدأ الملكية العامة ، في بعض الثروات ورؤوس الأموال ، لأن الشكل الاشتراكي

للملكية ليس هو القاعدة العامة في نظامه . وكذلك من مجانبة الصواب أن يعتبر مركبا منهما ، ذلك لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الإسلامي لا يعبر عن المزج بين فكرتين تجاه الملكية ، وإنما يعبر عن تصميم أصيل قائم على أسس وقواعد فكرية خاصة ، وموضوع ضمن إطار خاص ، من القيم والمفاهيم ، تناقض القيم والمفاهيم والأسس والقواعد ، التي قامت عليها الأنظمة الرأسمالية الحرة ، والاشتراكية الماركسية .

وهكذا نرى أن الموقف الفكري من الملكية وهل تكون خاصة أم عامة ، أم تخضع لتنظيم يجمع بينهما في تصميم خاص . قد وزع النظم مابين رأسمالية واشتراكية ونظام إسلامي مستقل ومتميز . وسنرى أن هذا التقسيم له ما بعده ، إذ سيوضح لنا من الذي في يده سلطة اتخاذ القرار ، والقيام بتحقيق التنمية الاقتصادية . وذلك هو ما خصصنا له المطلب التالي .

المطلب الثاني
تنظيم الملكية وتحديد القائم بالتنمية الاقتصادية

١ - القائمون بتحقيق التنمية في ظل الأنظمة الوضعية .

لا يخرج تحقيق التنمية الاقتصادية في جانبه الإجرائي عن كونه مجموعة من الإجراءات وعمليات الإنتاج التي تتم عن طريق تصرفات من بيدهم الأموال الإنتاجية ، أي لا تخرج عن تصرفات مالكي عوامل الإنتاج ، الذين لهم حق إصدار الأوامر إليها ، كي تعمل بكيفية خاصة وفي ميدان خاص . وعلى هذا فإن تنظيم الملكية الذي يقره المجتمع ، وعن طريق تحديد من له اتخاذ القرار ، يحدد لنا القائم بتحقيق التنمية الاقتصادية . ذلك أن حق الملكية ليس إلا « سلطة » مخولة للمالك، فردا كان أو جماعة على شيء ، ليستعمله ويستغله ويتصرف فيه بكل التصرفات في حدود القانون .

ومن هذا المنطلق فإن النظام الرأسمالي عندما يقوم على الملكية الخاصة ويجعلها المبدأ العام لديه ، فإنه يلقي انجاز التنمية الاقتصادية على عاتق الفرد أساساً ، ولا يجعل للدولة – من الناحية النظرية – دوراً في هذا المجال ، اللهم إلا إذا اضطربت الأمور، فتطلبت استيلاء الدولة على بعض أموال الإنتاج ، فيكون لها قدر من المشاركة في تحقيق التنمية ، بقدر ما في يدها من هذه الأموال .

كذلك فإن النظام الاشتراكي عندما لا يبيح أن يمتلك الفرد الأموال الإنتاجية ، يجعل التنمية الاقتصادية على عاتق من يملكون اتخاذ القرارات لتوجيه الموارد الإنتاجية نحو مجالات الإنتاج المحددة ، وهم من بيدهم مقاليد السلطة في المجتمع ، لجنة مركزية

قيادة حزبية ، رئاسة الدولة ... الخ ، ولا يجعل النظام الاشتراكي للفرد دوراً في تحقيق التنمية الاقتصادية إلا دوره كعامل من عوامل الإنتاج ، شأنه شأن الأرض ورأس المال ، ونحن هنا نتحدث عن المسئولية عن تحقيق التنمية الاقتصادية والنابعة من طريقة تنظيم الملكية .

٢ - القائمون بالتنمية في النظام الإسلامي .

يقوم تنظيم الإسلام للملكية [١] على توزيع السلطة على موارد الإنتاج بين الأفراد والدولة ، عندما يقوم على قاعدة الملكية المزدوجة ، وهو بهذا يلقى بمسئولية تحقيق التنمية الاقتصادية على عاتق كل من الأفراد والدولة معا ، فكل فرد من الأفراد مسئول عن مساهمة الموارد الإنتاجية التي وضعت - طبقاً لشريعة الإسلام- تحت تصرفه في تحقيق التنمية الاقتصادية . ومن الناحية الأخرى فإن الدولة - في ظل الإسلام - بما تسيطر عليه من قدر لا يستهان به من موارد المجتمع ، تكون مسئولة عن القيام بالدور الأكبر ، في تحقيق التنمية الاقتصادية . هذا في حدود ماتلقيه الملكية على عاتق الأفراد والدولة من أعباء ومسئوليات عن تحقيق التنمية الاقتصادية ، وإلا فهناك مسئولية متبادلة بينهما عن التنمية وتحقيقها ، تنبع من أساس آخر ، مؤداها أن الأفراد مسئولون عن قيام الدولة بعبء التنمية ، طبقاً لمسئوليتهم عن الإشراف عليها ، كما أن الدولة مسئولة عن قيام الأفراد بعبء التنمية ، طبقاً لما منحه لها النظام الإسلامي من حق الإشراف على حسن أداء القطاع الخاص لمهماته ، وقيامه بمسئولياته . لكن هذا موضوع آخر له موضعه من هذه الدراسة [٢] .

(١) انظر المبحث التالي من هذا الفصل .
(٢) انظر المبحث الثالث من هذا الفصل .

المطلب الثالث
مدى أصالة تنظيم الملكية في كل نظام

الفرع الأول : معيار الأصالة

هـل نملك معيـاراً لنحكم به على مدى أصالة أو أفضلية تنظيم للملكية على آخر ؟ إن الفكر العقلي المجرد ربما لا يسعفنا في هذا الموقف ، فكل حزب فرح بما لديه، ينسج هالات الصحة والصواب من حوله ، ومن ثم فلا نملك غير اللجوء إلى الفطرة السليمة ، والتي يدل عليها الاضطرار الذي يلزم النظم التي قامت على شكل معين ، أن تخالف ما آمنت به من فكر مكرهة غير مختارة . فهذا منها نزول على حكم الفطرة التي فُطِرَ الناس عليها . وبهذا نملك معياراً نستطيع أن نحكم به على مدى الأصالة التي يتمتع بها كل من النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي والنظام الإسلامي . هذا المعيار يتمثل في الواقع الذي عليه المجتمعات من الناحية العملية ، سواء اتفق هذا الواقع مع ما يفرضه النظام أو تعارض معه .

فما هو واقع هذه المجتمعات التي تقوم بننا اليوم ، وتؤمن نظرياً بشكل الملكية الخاصة أو الملكية العامة ، هذا ما سيجيبنا عليه الفرع التالي .

الفرع الثاني : واقع تنظيم الملكية في المجتمعات القائمة

أولاً : في المجتمعات الرأسمالية :

تقوم المجتمعات الرأسمالية على الإيمان بالشكل الواحد للملكية ، ممثلاً في الملكية الخاصة ، غير أنها بعد فترة من نشوئها ، ما لبثت أن تبينت أن التمسك بمبدئها هذا يحمل في طياته أخطار القضاء على النظام والإتيان عليه من القواعد ، فعملت على تطعيمه بالشكل المقابل للملكية ، وأخذت بفكرة التأميم ، ووجد بها قطاع عام ، يعيش جنباً إلى جنب مع القطاع الخاص المسيطر .

ويمثل هذا الموقف من هذه المجتمعات ، اعترافاً ضمنياً بعدم جدارة مبدئها في الملكية ذات الشكل الواحد ، ومن ثم فهي تحاول علاج ما ينجم عنه من مضاعفات ، كما أن موقفها هذا يمثل عودة منها إلى الوضع الذي يمكن أن تستقر في ظله أوضاع المجتمع .

فما هو موقف المجتمعات التي تتبنى الملكية العامة ؟

هذا ما سيجيب عليه البند التالي ...

ثانياً : في المجتمعات الاشتراكية :

من الناحية المقابلة للمبدأ الرأسمالي في الملكية ، توجد المجتمعات التي تؤمن بالملكية العامة مبدأ وحيداً ، وتشجب الملكية الرأسمالية ، وتعتبرها سبب كل المشكلات الاجتماعية .

فما هو الواقع الذي سار عليه التطبيق ، بعد أن أصبح للفكر الاشتراكي الماركسي دول تطبقه وتسير على هديه ؟

إن هذه المجتمعات وهي في سبيل تطبيق نظريتها قد وجدت نفسها مضطرة إلى الاعتراف بالملكية الخاصة ، بشكل قانوني حينا ، وبشكل غير قانوني أحياناً أخرى . فقد كان « الدستور السوفيتي ينص في مادته السابعة على أن لكل عائلات المزارع التعاونية بالإضافة إلى دخلها الذي يأتيها من اقتصاد المزرعة التعاونية ، أن تملك قطعة من الأرض خاصة بها ، ولها فيها منزل للسكن وماشية منتجة وطيور وأدوات زراعية بسيطة ، وكذلك سمحت المادة التاسعة بتملك الفلاحين النرديين والحرفيين لمشاريع اقتصادية صغيرة ، وبقيام هذه الملكيات الصغيرة إلى جانب النظام الاشتراكي السائد [1] .

وبتعبير الاقتصادي السوفيتي ل . أ. ليونتيف « فإن جزءاً من وسائل الإنتاج يظل ملكية خاصة للفلاحين الكلخوزيين » [2] .

وهكذا نرى الواقع الذي عليه التطبيق الإشتراكي غير قائم على الملكية العامة وحدها ، وإنما إلى جانبها توجد الملكية الخاصة على استحياء .

---

(١) د. إسماعيل هاشم ، مبادئ الاقتصاد التحليلي ، دار النهضة ، القاهرة ، ٧٨ ص ٤٥٦ .
(٢) ل . أ. ليونتيف ، الموجز في الاقتصاد السياسي ، ترجمةماهر عسل ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٦٧ ص ٢٠٩ .

الفرع الثالث : التنظيم الأصيل بين تنظيمات الملكية

تبين لنا من الفرع السابق أن كلا من النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، قد ألجأته الضرورات إلى الاعتراف بقيام الشكل الذي يشجبه في بعض الأموال بصورة استثنائية ، وذلك نزولاً منهما على حكم الضرورة ومقتضيات استقرار المجتمع . أفلا يكون ذلك دليلاً على أن التنظيم الذي يقوم على الشكل المزدوج ، دون ضغط من الضرورة ، أو نزولاً على حكم واقع الحياة ، هو التنظيم الأصيل الذي تعود إليه المجتمعات مهما آمنت نظرياً بفكر مخالف ؟. نعم . إنه لكذلك .

وما الشكل المزدوج للملكية إلا التنظيم الإسلامي لها .

وهكذا نصل بتطبيق معيار الواقع العملي إلى أن تنظيم الإسلام للملكية هو التنظيم الأصيل الموافق للفطرة التي فطر الله عليها الناس ، إذ هو التنظيم الذي أقر كلا من الملكية الخاصة والملكية العامة ، منذ أن وجد الإسلام ، منذ أكثر من ١٤ قرناً من الزمان ، دون ضغط من حاجة ، ولا نزولاً على حكم الضرورة .

وهذا يبرهن على أصالة هذا الفكر وصحته ، فهو ليس نتاج عقل بشري قاصر مهما ارتقى ، وإنما هو تنزيل من حكيم حميد ، يعلم ما يصلح المجتمعات . ولطفاً بخلقه وحماية لهم من التخبط في ظلام الفكر البشري المحدود ، شرع لهم هذا التنظيم .

المبحث الثاني
تنظيم الملكية في الإسلام

تمهيد :

علمنا أن للإسلام نظاماً اقتصادياً أصيلاً ، لا ينتمي إلى الرأسمالية ولا يدلي بنسب إلى الاشتراكية ، وأن له تنظيما للملكية لا يتفق مع تنظيم كل من الرأسمالية والاشتراكية لها .

ومهمة هذا المبحث هو تحديد هذا التنظيم بعد أن عرفنا بصورة مبدئية أنه يقوم على الشكل المزدوج للملكية ، فما هو هذا الشكل ؟ وما الذي يأتلف فيه ليكون هذا الازدواج ؟ وما الحدود بين الأنواع التي تتكون منها أشكال الملكية ؟ وهل هي حدود مفتوحة أم أن هناك سياجاً يحول دون انتقال المال من أحد أشكال الملكية إلى الشكل الآخر ؟.

إن هذا المبحث سيجيب على هذه التساؤلات من خلال المطالب الثلاثة الآتية :

المطلب الأول : أنواع الملكية في الإسلام .

المطلب الثاني : مفهوم الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام .

المطلب الثالث : نطاق الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام .

المطلب الأول
أنواع الملكية في الإسلام

تمهيد :

لتحديد أنواع الملكية في الإسلام ، سنسلك طريقاً يمر باستعراض بعض نصوص الكتاب والسنة ، إلى جانب المرور بعدد من الأنظمة والمواقف الإسلامية ، محاولين – على ضوء ذلك – استخلاص ما تدلي به هذه النصوص ، وتلك الأنظمة والمواقف من أنواع للملكية ، تمثل دلالة هذه النصوص وتلك الأنظمة والمواقف ، اعترافاً من الشريعة الإسلامية بها ، وتقريراً لها ، وذلك في الفروع التالية :

الفرع الأول : النصوص ودلالتها .

الفرع الثاني : الأنظمة ودلالتها .

الفرع الثالث : أنواع الملكية في الإسلام .

الفرع الأول : النصوص ودلالتها

١ - يقول الله تعالى ، مخاطباً أناساً يستخدمون أموالهم في الإقراض بفائدة ، «وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، لا تظلمون ولا تظلمون » [١] ، وفي هذا النص الكريم أضيفت رؤوس الأموال النقدية ، إلى ضمير المخاطبين ، وهم آحاد الناس ، ولما كانت الإضافة في اللغة تفيد الاختصاص ، فإن إضافة رؤوس الأموال هذه ، إلى آحاد الناس ، تفيد اختصاصهم بها ، وملكيتهم الخاصة لها . ويكون القرآن الكريم قد قرر أن رأس المال النقدي ، محل للملكية الفردية .

٢ - ويقول الله تعالى في شأن أعداء الله الذين نقضوا العهد والميثاق مع المسلمين، أثناء حصار المشركين للمدينة المنورة ، في غزوة الأحزاب : وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها ، وكان الله على كل شيء قديراً [٢] . فقد أضيفت الأض والدور والأموال إلى ضمير الغائبين ، كما أضيف مجملة إلى ضمير المخاطبين ، وكلهم آحاد الناس فدل ذلك على أن رؤوس الأموال العينية والعقارات (الأرض والدور) وكذلك الأموال المنقولة ، مما يملك ملكية خاصة ، لأفراد المجتمع ، سواء في ذلك المسلم والذمي .

٣ - ويقول النبي ﴿ﷺ﴾ « لا يأخذ أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعبا ، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها عليه » [٣] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ١٧٩ .
(٢) سورة الأحزاب ، الآية رقم ٢٧.
(٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٦٥٣ .

فإضافة المتاع إلى الأخ (متاع أخيه) وإضافة العصا إليه أيضا (عصا أخيه) والنهي عن أخذها ، والأمر برد العصا إلى من أخذت منه ، دلالة على أن الأموال المنقولة ، محل للملكية الخاصة . وهذا نص صريح في الدلالة على الملكية الخاصة .

٤ - ويقول الله سبحانه مخاطباً المؤمنين « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ، ولا يسألكم أموالكم [(١)] ، فقد نسب سبحانه الأموال كلها إلى المؤمنين ، فدل ذلك على قيام الملكية الخاصة في هذه الأموال .

وهكذا تتضافر النصوص ، قرآنا وسنة ، على إقرار الملكية الخاصة في كل الأموال المباحة ، من أرض وعقار ورأس مال نقدي ، وأموال منقولة ، إنتاجية كانت الأموال أم استهلاكية .

٥ - يقول النبي ﴿ﷺ﴾ : عاديُ الأرض لله ولرسوله ، ثم هي لكم من بعد [(٢)] .

يشير الحديث الشريف إلى الأرض التي لا يعرف لها مالك ، وكأنها لم تملك منذ عهد قبيلة عاد التي بادت ، ويبين أن مثل هذه الأرض مملوكة لله سبحانه وتعالى ، وتكون في يد رسوله (ولي الأمر) الذي يستخدمها في مصالح الجماعة (ثم هي لكم من بعد) ، أي أن مثل هذه الأرض تملك ملكية عامة ، « إذ ما كان لله فهو لرسوله ، وما كان للرسول فهو لأولى الأمر من بعده » [(٣)] وهم إنما يستخدمون ما وضعه الله تعالى بين أيدهم في تحقيق مصالح الناس .

(١) سورة محمد ﴿ﷺ﴾ الآية رقم ٣٦ .
(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط ١١ ١٩٦٨ ، ص ٣٨٦ ، رقم ٦٧٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٩٣ .

فقد دلَّ هذا النص الشريف ، على أن الأرض محلُ للملكية العامة .

٦ - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرسول ﴿ﷺ﴾ ، لما قدم المدينة ، جعلوا له كل أرض لا يصلها الماء ، يصنع بها مايشاء [١] .

ويبين هذا النص أن الأرض غير العامرة ، عند قيام الدولة الإسلامية ، أي الأرض التي لا يملكها الأفراد ، جعلت - كجزء من تنظيم المجتمع الوليد - للسلطة التي تقيم النظام في هذا المجتمع ، وهي ممثلة في رسول الله ﴿ﷺ﴾. أي جعلت ملكية للدولة الإسلامية ، ومن ثم فهي ملكية عامة .

٧ - يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « الناس شركاء في ثلاثة ، الماء والكلأ والنار » وفي رواية « والملح[٢] » وقد فهم الفقهاء أن هذه الأصناف الثلاثة أو الأربعة ، قد جاءت تمثيلاً لا حصراً ، بدليل تعدد الروايات ، واختلاف مايضرب مثلاً من الأشياء . أي أن النبي ﴿ﷺ﴾ لا يقصد هذه الأنواع بأعيانها ، بل ينظر إلى مابها من خصائص تتمثل في :

أ - تعلق مصلحة الناس بها ، وأنها ذات نفع عام .

ب - حياتها بصورة طبيعية ، فلا تحتاج كبير جهد لبعث الحياة فيها .

وبناء على ذلك جعلها (ص) ملكية عامة للناس جميعاً ، وشركة بينهم ، لايستأثر بها واحد منهم ، مثل المناجم والمحاجر والنفط وسائر المعادن ، والغابات والأنهار ، والأودية المعشبة .... الخ .

(١) المرجع السابق ص ٣٩٧ رقم ١٩٣
(٢) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه .

والخصائص السابقة هي مالاحظه صحابي كان يجلس مع المصطفى ﴿ﷺ﴾ عندما طلب أبيض بن حمال رضي الله عنه من النبي ﴿ﷺ﴾ أن يقطعه الملح الذي بمأرب باليمن ، فأقطعه إيَّاه . فلما ولى أبيض ، قال الأقرع بن حابس التميمي : يارسول الله إني قد وردت هذا الملح بالجاهلية ، وهو بأرض ليس فيها غيره ، من ورده من الناس أخذه ، فهو مثل الماء العد بالأرض . فقال النبي ﴿ﷺ﴾ : فلا إذن . واسترد الملح من أبيض بن حمال [١] .

فذكر هذه الخصائص في المورد جعلت النبي ﴿ﷺ﴾ يعدل عن إقطاعه ويبقيه ملكية عامة ، فلا يجوز أن يملك ملكية خاصة ، إذ لو جاز ذلك لما استرده عليه السلام من أبيض بن حمال ، فما كان عليه الصلاة والسلام يمنع شيئاً يُسأله ، إذا كان مما يجوز أن يعطى .

وهكذا نرى أن النصوص الثلاثة الأخيرة ، تقرر الملكية العامة في الموارد ، بأشكالها المختلفة ، كما قررت النصوص الأولى الملكية الخاصة .

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وأبو عبيد (مرجع سابق) ص ٣٩٠ .

الفرع الثاني : الأنظمة الإسلامية ودلالتها

يضم الإسلام أنظمة جزئية ، داخل نظامه العام ، وإذا تعمقنا النظر في هذه الأنظمة ، تبين لنا أن بعض هذه الأنظمة لن تقوم مالم توجد الملكية الخاصة ، كما أن بعضها الآخر لن يظهر إلا إذا كان في المجتمع ملكية عامة . ومن أمثلة النوع الأول ، نظام المواريث ، ونظام الزكاة ، ونظام احياء الموات .. ومن أمثلة النوع الثاني نظام الخمس ، ونظام الوقف ، ونظام الخراج .

١ - فأما نظام المواريث ، والذي جاءت تفصيلاته في سورة النساء الآية رقم (١١) والآية رقم (١٢) ثم آخر آية في السورة وهي آية الكلالة رقم (١٧٦) ، فقد تكفل ببيان كيفية التصرف في الأموال التي يتوفى عنها المسلم ، ولو لم يَكن المسلم المتوفى مالكاً لهذه الأموال حال حياته ، ماكنا في حاجة إلى نظام للمواريث ، يتولى بيان طريقة توزيع هذه الأموال بعد وفاته . أي أن وجود نظام للمواريث في الإسلام يقطع بوجود الملكية الخاصة وحق الأفراد فيها .

٢ - وأما نظام الزكاة ، والتي تمثل ركناً من أركان الإسلام الخمسة ، فيتمثل في واجب الدولة في استقطاع نسبة من المال المملوك ملكية تامة للأشخاص الطبيعيين أو المعنويين ، إذ ابلغ نصاباً وحال عليه الحول ، وكان خالياً عن الحاجات الأصلية لمالكه . ولو لم تكن الملكية الخاصة قائمة في المجتمع الإسلامي لما كان هناك محل لفريضة الزكاة ، والتي لا تجب في الأموال المملوكة ملكية عامة .

٣ - وأما نظام إحياء الموات ، فهو نظام إسلامي ، دعا إليه النبي ﴿ﷺ﴾ ليدخل به الحياة في الموارد الميتة ، وجعل مكافأة القائم بذلك ، ملكية ما أحيا ملكية

خاصة . قال عليه الصلاة والسلام « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » [١] .

فما معنى أن تكون الأرض له ، مالم تكن مملوكة له ملكية خاصة ؟ إن هذا الحديث نص صريح في أن الأرض وهي أهم الموارد الاقتصادية تكون محلاً للملكية الخاصة . ونظام إحياء الموات غير مقصور على الأرض ، وإنما يتعداه إلى كل مورد يمكن نقله من الموت إلى الحياة بواسطة الجهد البشري . ومن ثم فوجود هذا النظام في الإسلام يعني أن الملكية الخاصة مقرة ومعترف بها .

وهكذا يثبت لنا أن أنظمة المواريث والزكاة وإحياء الموات في الإسلام تقطع بوجود الملكية الخاصة داخل النظام الاقتصادي الإسلامي .

٤ - والنوع الثاني من الأنظمة يتمثل في نظام الخراج ، ونظام الحمى وأنظمة أخرى كثيرة . فأما نظام الخراج ، فهو النظام الذي أقامه المسلمون على عهد عمربن الخطاب رضي الله عنه عقب فتح أرض السواد ، والتي طالب عدد من الصحابة بقسمتها لتكون ملكية خاصة ، فقام عمر رضي الله عنه بشرح الأمر وبيان أن هذه الأرض لا تصح قسمتها ، لأنها شركة بين أجيال المسلمين ، أشرك الله تعالى فيها جيل الصحابة والأجيال التالية لهم بقوله « والذين جاءوا من بعدهم » [٢] عطفاً على الأنصار والمهاجرين في الآيات قبلها ، ومن ثم يجب أن تبقى ملكية عامة ، يدفع عنها من يقوم باستغلالها ، أجرة هذا الاستغلال ، لأصحابها وهم جماعة المسلمين ، وقد وقع إجماع المسلمين على هذا الرأي للفاروق عمر ، وظهرت الملكية العامة في الأرض [٣] .

---

(١) رواه البخاري - انظر شرح الكرماني ، حـ ١٢ ص ١٦٠ .   (٢) سورة الحشر ، الآية رقم ١٠ .

(٣) انظر في تفصيل ذلك أبو يوسف ، الخراج ، ص ٢٥ - ٢٦ ، يحيى بن آدم ، الخراج ص ٤١ أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٤ (مراجع سابقة) .

وأما نظام الحمى ، فقد أقيم على عهد رسول الله ﴿ﷺ﴾. فقد روى البخاري في صحيحه أن رسول الله ﴿ﷺ﴾ « حمى النقيع لخيل المسلمين » أي أنه خصص هذه المنطقة التي كانت مباحة لكل الناس ، خصصها للخيل . فالحمى إنشاء شكل من أشكال الملكية العامة ، على ما كان مملوكاً أيضا ملكية عامة ، ولكن في شكل آخر .

وهكذا نرى أن ظهور نظام الحمى ونظام الخراج يعني ظهور الملكية العامة في المجتمع الإسلامي ، والتي بينا أن النصوص قد أقرتها من قبل بمجرد قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة .

ونخرج من هذا الفرع والفرع الذي سبقه بأن النظام الإسلامي يقر الملكية الخاصة ، جنبا إلى جنب مع الملكية العامة ، وأن النصوص والأنظمة التي ظهرت في ظل الإسلام ، تشهد بائتلاف نوعي الملكية معاً ، ليكون الشكل الإسلامي للملكية هو الشكل المزدوج .

الفرع الثالث : أنواع الملكية في الإسلام

مما سبق نستطيع أن نقرر أن الملكية في النظام الإسلامي تتضمن نوعين رئيسيين هما :

١ - الملكية الخاصة :

وهي ما يختص به الفرد ويكون له عليه سائر الحقوق في حدود الشريعة الإسلامية ، وبالتعبير الفقهي هي اختصاص بالشيء يمنع الغير منه ، ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداء إلا لمانع شرعي [١] وهي من ضرورات قيام الفرد بمهمته في الإسلام ، حيث إن الفرد مكلف بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ومقتضى ذلك أن يكون له مورد رزق يحرره من عبوديته للدولة ، إذ يصعب أن يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قوته في يد الدولة .

٢ - الملكية العامة :

وهي مالا يختص به فرد معين ، أي ما يقابل الملكية الخاصة . ولها في التشريع الإسلامي صور أهمها مايلي :

أ - ملكية الدولة :

وهي مايكون ملكاً للشخص المعنوي الذي يسوس دنيا المسلمين بالشريعة الإسلامية .

ب - ملكية الجماعة :

وهي ما يربط على جماعة المسلمين من أموال ، وتديرها الدولة باسمهم ، وتتمثل

(١) الشيخ محمد علي السايس ، ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الإسلام ، المؤتمر الأول لمجمع البحوث ص ١٩٦ .

في الأرض العامرة عند فتحها ، والموارد الحية بطبيعتها وغيرها . وتتفق جميع صور الملكية العامة في مغزاها الاجتماعي ، فكلها يقصد منه تحقيق مصالح المسلمين . سواء في ذلك ملكية الجماعة أم ملكية الدولة ، وإن كانتا مختلفتين من حيث الشكل والأحكام ، (بل إن الصور المندرجة تحت ملكية الجماعة من وقف إلى حمى .. الخ تختلف بعضها عن بعض من حيث الأحكام التفصيلية) فمن حيث الشكل ، فإن ملكية الدولة مملوكة لشخص معنوي هو الدولة ، بينما ملكية الجماعة مملوكة لشخص معنوي آخر ، هو جماعة المسلمين . ومن حيث الأحكام فإن ملكية الجماعة لا يجوز للدولة أن تقطعها إقطاع تمليك لأحد ، فهي موقوفة على المسلمين ، والوقف لا يباع ولا يوهب، بينما ملكية الدولة (إن كانت أرضا مثلا) يجوز للدولة أن تسمح للأفراد بإحيائها، ولها أن تقطعهم إياها بعد إحيائها بواسطتها [1]. وهكذا نصل إلى أن شكل الملكية في الإسلام ، يقوم على ائتلاف نوعين من الملكية هما الملكية الخاصة ، والمكية العامة .

(١) د. يوسف إبراهيم ، النفقات العامة في الإسلام - مرجع سابق ، ص ٦٨ .

المطلب الثاني
مفهوم الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام

يتضح لنا مفهوم الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام من نظرته إلى المال في أصله وفي علاقته بالناس . وفي هذا الصدد فإن الفكر الإسلامي ينظر إلى المال في مستويات ثلاثة هي :

١ - المستوى الأول :

وفيه يؤمن الفكر الإسلامي بأن المال كله إنتاجياً كان أم استهلاكياً ، ملك لله سبحانه وتعالى « لله ملك السموات والأرض [(١)] » فكل ما في الأرض وما على ظهرها من أموال ، تصلح لأن تملك ملكية خاصة أو عامة ، إنما هو في الحقيقة والأصل ملك لله . وفضلاً عن الدليل القرآني على صاحب الملكية في هذا المستوى . فهناك اعتراف العقل المقر بربوبية الخالق بأن الله تعالى خالق كل شيء ، فإذا كنا نقر عقــلاً ، العمل كسبب لتملك نتائجه ، فيجب أن نقر بملكية الله تعالى لكل ما في الوجود ، فهو عمل الله وخلقه ، دون سابق مثال « بديع السموات والأرض » [(٢)] .

٢ - المستوى الثاني :

يظهر هذا المستوى من الملكية عندما يمن الله على عباده فيملكهم ، بالخلافة عنه ، ما ملكه بالإبداع والإيجاد ، فيعطيهم جميعاً هذه الأرض جميعاً « خلق لكم مافي الأرض جميعاً » [(٣)] وتلك هي ملكية البشر ، بما تعنيه من ملكية جميع الأفراد

(١) سورة الشورى ، الآية رقم ٤٩ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية رقم ١٠١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية رقم ٢٩ .

للأرض وما فيها وما عليها ، لكل فرد منهم فيها نصيب ، بحكم أنه أحد أفراد الجنس البشري المستخلف في هذه الأرض ، ليعمرها عبادة لله سبحانه وتعالى « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[1]« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » [2] « إني جاعل في الأرض خليفة » [3] ، والخلافة هنا لأفراد الجنس البشري ، ومن ثم فالأرض مملوكة لأفراد هذا الجنس ، بوصفهم أعضاء المجتمع الإنساني .

٣ - المستوى الثالث

هذا المستوى يتعلق بأمر إدارة الأموال واستخدامها في تحقيق الهدف الذي خلقت من أجله ، وهو تحقيق العمارة باستخدام الصلاحيات التي أودعها الله تعالى عقل وجسم الإنسان ، وفي هذا المستوى يقر الفكر الإسلامي أن تربط ملكية أنواع معينة من المال باسم الجماعة ، وأن يربط بعضها الآخر باسم الأفراد ، تحديداً للمسئولية عن العمارة من ناحية ، وتمكيناً لكل فرد من أن يستخدم صلاحياته وإمكاناته ، تمهيداً لمساءلته عن سلوكه ، إزاء ما أودع فيه من طاقات ، « عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيم أنفقه ، وعن علمه ماذا عمل به » [4] ، ولاتمام عملية ربط الملكية فلا بد من سبب يقتضي اختصاص فرد دون آخر بنصيب من هذه الملكية ، هذا السبب ينحصر إسلامياً في الجهد الذي يبذله الفرد كي يثبت أحقيته ، أو إن شئنا الدقة كي يمارس دوره في عبادة الله ، باستخدام صلاحياته في تحقيق العمارة ، حيث لا ينفك اكتساب الملكية عن تحقيق العمارة .

(١) سورة ، هود الآية رقم ٦١ .
(٢) سورة الذاريات ، الآية رقم ٥٦ .
(٣) سورة البقرة ، الآية رقم ٣٠ .
(٤) من حديث رواه البزار والطبراني عن معاذ رضي الله عنه - الكنز الثمين - مرجع سابق ص ٤٧٤ رقم ٣٠٥٠ .

فليس هناك طريق لإنشاء واكتساب الملكية الفردية إبتداء ، إلا الجهد يبذل في تحقيق العمارة ، وجعل الثروات الممنوحة من الله تعالى في وضع يتيح لها المساهمة ، أو المساهمة بصورة أفضل ، في إشباع الحاجات البشرية . أما ما سوى الجهد البشري من وسائل اصطلح على أنها تؤدي إلى اكتساب الملكية ، فإنها تؤدي إلى نقل ملكية ثابتة من شخص لآخر ، أما ابتداء الملكية فلا يكون إلا بالعمل ، فالعمل في الفكر الإسلامي هو المصدر الوحيد لاكتساب حق الاختصاص بجزء من مائدة الله التي بسطها للناس .

وهذا الجزء من الموارد التي تخللها الجهد البشري في صورته الفردية ، هو الذي يطلق عليه الإسلام ، الملكية الفردية ، أما بقية الموارد التي لم يتخللها الجهد البشري ، أو تخللها في صورته الجماعية ، فإنها تربط باسم الجماعة أو الدولة ، وتكون الدولة مسئولة عن استخدام الطاقات والإمكانات الكامنة لدى المجموع ، في استثمارها وإشباع حاجات الجماعات منها ، تلك الحاجات التي لا تخص فرداً بعينه، بل تعم الأمة بأسرها .

وفي هذا المستوى من الملكية ، فإننا لا ننسى المستويين الأعلى منه ، إذ المستوى الأدنى لا يلغي المستوى الأعلى . بمعنى أن ملكية البشر لا تنسى فيها ملكية الله تعالى ، والملكية الفردية والملكية العامة لا تنسى فيهما ملكية البشر من جهة . وملكية الله تعالى من جهة أخرى .

فالفرد والجماعة في الفكر الإسلامي كل منهما ينظر إلى ما في يده من ملكية، على أنه ملك للبشر ، ومن قبل ذلك ملك لله تعالى ، وهنا يكمن الفرق الدقيق الجوهري ، بين الملكية الفردية في الإسلام ، والملكية الفردية في الرأسمالية ، وبين الملكية العامة في الإسلام ، والملكية العامة في الفكر الاشتراكي .

إن المسلم ينظر إلى ما بيده من ملكية خاصة على أنه ملك لله تعالى أولا، ثم هو له من بعد تفضلاً من الله تعالى ، الذي من عليه بالجهد الذي بذله ليكتسب هذه الملكية ، في الوقت الذي يرى الرأسمالي فيه أنه يملك ويسيطر على ممتلكاته ، وينحي الله جانبا في تصرفاته ، فالمسلم يبحث عن مراد الله تعالى من هذه الملكية ليحققه ، والرأسمالي يبحث عن جاهه وسلطانه وجبروته ، لينميه ويعليه ويؤكده . ذلك هو الفرق الجوهري بين مفهوم الملكية الفردية الإسلامية ، والملكية الفردية الرأسمالية .

أما الملكية العامة الإسلامية ، فإن الدولة فيها مستخلفة عن الله تعالى ، لتحقق بها مراد الله تعالى ، وعبادته بعمارة أرضه . فلا تعطي هذه الملكية الحاكم جبروتاً ، وإنما تجعله أكثر الناس مسئولية ، وآخرهم استحقاقاً . « إنما مثلي وهذا المال كولي اليتيم ، إن استغنيت استعففت ، وإن احتجت أكلت بالمعروف » ولاينبغي له أن يترك ثروة دون أن تستغل ، ولا مرفقا من مرافق الخدمات غير ميسر ، فلو عثرت بغلة بأقصى أطراف البلاد ، فهو مسئول عن ضياعها ، بسبب عدم تمهيده لها الطريق [1] . هذه هي مسئولية وشعور من يتصرف في الملكية العامة الإسلامية ، أما شعور من يتصرف في الملكيـة باسم طبقة « البروليتاريا » ، فهو شعور طاغوت يرى فناء هذه المفردات في ذاته ، يجعل من نفسه إلها تقام له التماثيل على قمم الجبال ، وتقدم إليه القرابين ، ومن لا يعجبه ذلك ففي المعتقلات ومعسكرات التأديب متسع للملايين .

من هذا يتضح لنا مفهوم الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام ، هذا المفهوم الذي يمكن تركيزه في كلمات قليلة هي :

(١) د. سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاي وأصول السياسة والحكم ، ص ٢٠

الملكية الخاصة :

أمانة في يد الفرد ، استودعه الله إياها ، واستخلفه عليها ، فجعله بما بذل من جهد وقدم من عمل ، أحق من غيره بها ، ليستخدم من خلالها إمكاناته وصلاحياته ، ويستخدمها في تحقيق مصالحه ومصالح المجتمع ، فهي ملكية مجازية ربطت على الفرد لتحديد مسئوليته عنها ، وعن قدراته التي أودعها الله تعالى فيه.

الملكية العامة :

هي مسئولية الجماعة عن إدراة أموال معينة يحددها الفكر الإسلامي ومقررة لها باعتبارها جماعة مؤلفة من أفراد ذوي أنصبة أزلية فيها ، جاءتهم من خلافتهم عن الله تعالى ، الذي خلق لهم جميعا ما في الأرض جميعاً ، لا باعتبارهم جماعة يضيع فيها كيان الأفراد ، ولا باعتبارهم أفراداً يضيع فيهم الالتحام الجماعي ، فالحق الجماعي المنطوي على أنصبة الأفراد هو قوام الملكية العامة .

المطلب الثالث
نطاق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام

تمهيد :

يهدف هذا المطلب إلى وضع أيدينا على الحدود الفاصلة بين نوعي الملكية ، وذلك من خلال الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : مواصفات المورد العام في الإسلام .

الفرع الثاني : مواصفات العمل المفضي إلى الملكية الخاصة في الإسلام .

الفرع الثالث : نطاق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة في الإسلام .

الفرع الأول : مواصفات المورد العام في الإسلام :

١ - وفد أبيض بن حمال على رسول الله ﴿ﷺ﴾ ، وطلب أن يقطعه الملح الذي بمأرب فأقطعه إياه ، فلما ولى قال أحد الصحابة يارسول الله ، إني قد وردت هذا الملح في الجاهلية ، وهو بأرض ليس فيها غيره ، ومن ورده من الناس أخذ ، فهو مثل الماء العد [(١)] بالأرض . فقال عليه الصلاة والسلام ، فلا إذا ، واسترد الملح من أبيض بن حمال [(٢)] .

ما الذي نستنبطه من هذا النص ؟ نستنبط منه أن هناك مواصفات معينة لما أخبر المصطفى ﴿ﷺ﴾ بتوفرها في هذا المورد قرر عدم تمليكه ملكية خاصة ، وأبقاه ملكية عامة . فما هي هذه المواصفات ؟ إنها تتمثل في :

(أ) أنه « بأرض ليس فيها غيره » فهو ذو نفع ضروري لأهل المنطقة ، ولو ملك ملكية خاصة فليس هناك موضع آخر به ملح يستفيد منه الناس ، فلا يمكّن الفرد من السيطرة على أكثر من حاجته ، وتترك الفرصة للباقين .

(ب) من ورده من الناس أخذه فهو كالماء « العد » . هكذا بدون مشقة أو تكلفة يستفيد منه الإنسان « من ورد أخذ » ، فهو يشبه الماء الجاري من عطش شرب ومن رغب اغترف ، فهو حي بطبيعته ، لا يُقبل أن يدعي أحد أنه مارس عليه عملية إحياء . ومن ثم فلا تتوفر في هذا الملح الصفات التي يشترطها الإسلام للملكية الخاصة ، فهو لا يحتاج إلى بذل عمل ، وتعلقت به مصالح الناس كلهم ، فهو ذو نفع ضروري لهم .

---

(١) الماء « العد » هو الماء الجاري الذي له مادة لا تنقطع ، القاموس المحيط مادة « عد » .
(٢) رواه أحمد وأبو داود الترمذي وأبو عبيد ، ص ٣٩٠ .

٢ - تطبيقاً لذلك أصدر النبي ﴿ﷺ﴾ الأمر التنفيذي الآتي :

« قال صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاثة ، الماء ، والكلأ ، والنار »[١] وفي رواية زيادة « الملح » . فهذه المصادر الإنتاجية أمثلة لما كان على عهد النبي ﴿ﷺ﴾، وتتحقق فيه الشروط التي تمنع تملك المرفق ملكية خاصة ، فهي ذات نفع عام لجميع الناس ، وهي لا تحتاج في الاستفادة منها إلى كبير عمل ، بل يمكن الحصول على منفعتها بسهولة ، ولقد جاء هذا الأمر التنفيذي بخصوص هذه الأصناف الأربعة تطبيقاً للموقف الذي دل عليه الحديث الذي سبقه ، فلا يقصد من ذلك اقتصار تحريم الملكية الخاصة على هذه الأربعة بأنواعها ، بل كل مرفق تتحقق فيه الشروط التي تمنع ورود الملكية الخاصة عليه ، لا يجوز أن يدخل الملكية الخاصة، ويبقى على حكم الملك العام . ويكون الأمر التنفيذي الخاص بمثل هذه المرافق العامة متمثلاً فيما فهمه أئمة المسلمين وقرروه في شرح هذا الحديث ، فهم أولوا الأمر من بعده ﴿ﷺ﴾ . فماذا قرروا ؟ .

(أ) يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه : ومثل هذا « الماء والكلأ والنار » كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت أو حجارة ظاهرة في غير ملك لأحد ، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره ، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه ، ولا لخاص من الناس[٢] .

(ب) يقول أبو يعلى : أما المعادن وهي البقاع التي أودعها الله تعالى الجواهر في الأرض فهي :

(١) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وأبو نعيم ي الحلية وأبو عبيد ص ٤١٣ .
(٢) الإمام الشافعي ، الأم ، طبعة دار الشعب ، ج ٣ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(١) ظاهرة .

(٢) وباطنة .

أما الظاهرة فما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً ، كمعادن الكحل والملح والنفط [X] فهو كالماء الذي لا يجوز إقطاعه ، والناس فيه شرع ، يأخذه من ورد اليه . وأما المعادن الباطنة فهى ما كان جوهرها مستكنا فيها ، لا يوصل اليه الا بالعمل ، كمعادن الذهب والفضة والصفر والحديد ، فهذه وما أشبهها معادن باطنة ، سواء احتاج المأخوذ منها الى سبك وتصفية وتخليص أو لم يحتج ، فلا يجوز إقطاعها كالمعادن الظاهرة ، وكل الناس فيها شرع [١] .

فقد لحظ أبو يعلي رحمه الله ، أن خصائص هذه المعادن تشبه الماء الذي ورد في حديث رسول الله ﴿ﷺ﴾ فقاسها عليه ، انظر إليه يقول « فهو كالماء » . وجميع المعادن التي خلقها الله تعالى ظاهرة أو باطنة ، تأخذ هذا الحكم بلا خلاف بين الفقهاء إن كانت في أرض مملوكة ملكية عامة ، فإن كانت في أرض مملوكة ملكية خاصة ، فقد اختلفوا ، والذي يتفق مع نظرية الإسلام - في رأي الباحث - هو موقف المالكية ، ويمثلهم النقل التالي :

« يرى المالكية في أشهر أقوالهم ، أن ليس شيء من المعادن في محالها «مناجمها» مالا مباحاً ، حتى يمتلكها من يستولي عليها ، وإن كان استيلاؤه عليها لم

(X) يتحدث السرخسي عن المعادن السائلة ومنها النفط فيقول إنها تفور من العين ولا تستخرج بالعلاج ، انظر للسرخسي ، المبسوط جـ ٢ ص ١٢ .

(٢) أبو يعلى - الأحكام السلطانية - مكتبة مصطفى الحلبي ط ٢ سنة ١٩٦٦م ص ٢٣٥-٢٣٦ .

يحدث إلا بعمل قام بـه ، أو نفقة أنفقها في سبيله ، وإنما هي ملك للمسلمين جميعاً [1] .

وهكذا نقف على مواصفات المورد العام الذي لا يبيح الإسلام أن يكون محلاً للملكية الخاصة ، ولا يعتبر العمل المبذول عليه مهما بلغ مكسبا التملك الخاص ، ذلك أن العمل الذي يؤدي إلى الملكية الخاصة له مواصفات أيضا ، وهي التي سنقف عليها من الفرع التالي .

(١) الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

الفرع الثاني : مواصفات العمل المفضي إلى اكتساب الملكية الخاصة في الإسلام

يقول الله تعالى « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » [1] فليس للإنسان في عرف الإسلام إلا مايكون نتيجة لعمله ومسعاه . غيرأنه ليس كل عمل يبذل يفضي إلى اكتساب الملك الخاص ، بل إن لهذا العمل مواصفات يجب توافرها كي ينتج العمل أثره في اكتساب الملكية الخاصة .

يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » والإحياء إنما يكون ببذل الجهد والعمل في الأرض ، حتى تتحول من موات غير منتج ، إلى أرض تنبض بالحياة، وتفيض بالخير والنماء ، يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبلال بن الحارث « إن رسول الله ﴿ﷺ﴾ إنما أقطعك لتعمل » . فالهدف من الإقطاع هو تحويل الأرض إلى مصدر إنتاجي عن طريق العمل ، وليس عن طريق شيء آخر ، «لتعمل» ، ومن ثم فلا تملك الأرض بالتحجير ، ولا تملك بالسيطرة والغلبة « الحمى » « لا حمى إلا لله ورسوله » [2] « وليس لمتحجر حق بعد ثلاث » .

وعلى هذا فإن العمل الذي يكون ذا شأن في تحويل المورد من وضع لا تتحقق فيه منه فائدة ، إلى مورد إنتاجي تتحقق منه الفائدة ، « الأرض المحياة » هو الذي يعتبره الإسلام وسيلة لاكتساب الملكية الخاصة ، وبالتالى أداة لتحديد نطاق الملكية العامة والخاصة .

(١) سورة النجم ، الآية رقم ٣٩ .
(٢) رواه البخاري ومسلم .

الفرع الثالث : نطاق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة

نستطيع مما سبق أن نصل إلى تحديد دقيق لما يصلح أن يملك ملكية خاصة ، وما لا يصلح أن يكون محلاً لهذه الملكية ، ومن ثم يبقى على الملك العام في شكل من أشكاله ، لقد اتضح لنا مما سبق أن هناك شرطين إذا تحققا وجب أن يكون المورد الإنتاجي خاضعاً للملكية العامة ، هذان الشرطان هما :

١ - أن يكون ذا نفع ضروري للمجتمع .

٢ - أن يكون حيا بطبيعته .

فإذا تحقق أحد هذين الشرطين ، وجب أن يكون المورد ملكية عامة ، ولا يجوز للدولة أن تملكه لأحد ، لا بالبيع ولا بالهبة ، ولا بأية وسيلة أخرى . فإذا انتفيا ، فإن ذلك يعني صلاحية المورد لكي يملك ملكية خاصة ، وصلاحيته لأن يبقى ملكية عامة ، كما هو الأصل فيه . ولكي يملك ملكية خاصة لابد أن يتحقق شرط إيجابي ، هو بذل عمل ذي أثر فعال يحول المورد من حالة عدم الانتفاع به ، إلى حالة يمكن فيها الانتفاع به ، « إحياء الأرض ، صيد الحيوان ، جمع الحطب ... الخ » حيث إن العمل في الإسلام - كما قلنا - هو المبرر الوحيد للحصول على الملكية الخاصة ابتداء .

وهذا الضابط يحدد لنا ما يجوز أن يكون محلاً للملك الخاص ، وما لا يجوز أن يكون محلاً له . كما يحدد لنا ما يجب أن يملك ملكية عامة ، وما يجوز أن يكون محلاً لها فقط . والنوع الثاني من الملكية العامة ، يشمل جميع أنواع المال التي لا تدخل في النوع الأول ، فإذا وجد مقتض لظهور الملكية الخاصة فيه ، عمل به ، وإلا فهو على الملك العام . إذ القاعدة أنه « لا سائبة في الإسلام » فالأرض الموات كلها ملك للدولة في

الإسلام . والملكية الخاصة إذا باد مستحقوها فهي ملك لبيت المال ، أي ملكية عامة ، والأرض التي يحييها الفرد ويملكها ملكية خاصة ، تزول يده عنها وتعود ملكية عامة ، إذا أهملها حتى خربت . فلدينا إذا نوعان من الموارد .

١ - موارد يجب أن تكون داخل نطاق الملكية العامة .

٢ - موارد يجوز أن تكون داخل نطاق الملكية العامة .

فالنوع الأول منها هو ما يتحقق فيه الشرطان اللذان حددناهما ، وهو ما يسمى بملكية جماعة المسلمين ، وملكية الجماعة هي ملكية عامة ، ولكنها لا يصح أن تملك ملكية خاصة ، فلا يجوز إقطاعها ولا بيعها ولا التنازل عنها بحال من الأحوال [(١)].

أما النوع الثاني فيعرف في الإسلام بأنه مملوك للدولة ، وملكية الدولة نوع من الملكية العامة ، لكنها موكولة للدولة تتصرف فيها بما يحقق مصلحة المسلمين ، بأي طريقة تراها ، فيمكن أن تبيعها ، ويمكن أن تقطعها بمقابل أو بدون مقابل .

ويمكن أن نقول إن أي مال يصلح بطبيعته أن يكون ملكية عامة في صورة من صورها ، ولكن ليس كل مال يصلح أن يكون ملكية خاصة ، إذ من الأموال ما يتحقق فيه شروط توجب أن يكون ملكية عامة ، في صورة ملكية جماعة المسلمين .

---

(١) د. يوسف إبراهيم ، النفقات العامة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

المبحث الثالث
دور التنظيم الإسلامي للملكية
في ترشيد استخدام الموارد المادية ، وتحقيق التنمية الاقتصادية

إن الخصائص الجوهرية لتنظيم الإسلام للملكية - الذي مر بنا في الصفحات السابقة - تتمثل في إقامة الإسلام لهذا التنظيم على دعامتين رئيسيتين هما : الملكية الفردية والملكية العامة . ووكل أمر إدارة كل نوع منهما إلى جهة معينة ، إذ وكل إدارة الملكية الخاصة إلى الأفراد ، كي يمارس الفرد صلاحياته ، ويقوم بواجب عبادة الله تعالى ، بعمارة مابيده من مال الله . ووكل إدارة الملكية العامة بأشكالها المتعددة إلى الدولة ، تتصرف فيها بالطريقة التي تحقق مقصود الله تعالى من خلقها ، وهو عمـرة الأرض ، لإشباع الحاجات وتحقيق التنمية الاقتصادية .

فهل يؤدي هذا التنظيم إلى تحقيق هذه الأهداف فعلاً ؟ هل إقامة الملكية على دعامتين متساندتين ، هما الملكية الخاصة ، والملكية العامة ، أكثر قدرة على تحقيق العمارة من اتخاذ الملكية الشكل الواحد ، سواء أكان الشكل الخاص أم الشكل العام؟

إن ذلك هو مهمة هذا المبحث من خلال المطالب التي يتكون منها وهي :

المطلب الأول : تنظيم الإسلام للملكية وتحقيق التنمية الاقتصادية .

المطلب الثاني : استخدام عوائد الملكية وتحقيق التنمية في الفكر الإسلامي .

المطلب الأول
تنظيم الإسلام للملكية وتحقيق التنمية الاقتصادية

تمهيد :

يعترف التنظيم الإسلامي للملكية بفطرة الإنسان ، فيقر الملكية الخاصة ، كما يعترف بعجز الأفراد عن إدارة مرافق معينة ، أو عدم تحقق الصالح العام من وراء إدارتهم لها ، ومن ثم يقيم الملكية العامة ، وهكذا يقف تنظيم الملكية في الإسلام على ساقين من القطاع العام والقطاع الخاص .

فلماذا اختار الإسلام هذا التنظيم للملكية ؟

جانب من الفكر الإسلامي يرى أن السبب الجوهري لهذا الاختيار القاضي يربط ملكية بعض الأموال على بعض الأفراد ، والبعض الآخر على الجماعة أو الدولة هو اعتبار هذا التنظيم وسيلة إنمائية ، وحافزاً من حوافز التنمية [1] .

فتنظيم الملكية في الإسلام ، خاصة وعامة ، وما يتبع ذلك من حق الفرد والجماعة في الملكية الخاصة ، وواجبات كل من الأفراد والدولة في إدارة الأموال التي بأيديهم ، وطريق اكتساب الملكية الخاصة ، كلها إجراءات تدور - إسلامياً - في حدود اعتبار تنظيم الملكية في الإسلام وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية .

وبناء عليه فإنه - وكما سنعرف - كلما كان القطاع أكثر قدرة على الإسهام في تحقيق التنمية ، تمكن من أن يضم بين دفتيه قدراً أكبر من موارد المجتمع ، وكلما قلت

(١) د. محمد شوقي الفنجري : المذهب الاقتصادي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٧.

كفاءته ، كان ذلك مدعاة لأن يتقلص دوره نسبياً ، محافظة على القوى الدافعة لتحقيق التنمية الاقتصادية ، مع ملاحظة جوهرية هنا ، وهي أن الإسلام لا يبيح إلغاء واحد من شكلي الملكية ، فوجودهما معاً هدف مقصود للإسلام ، حيث يحقق وجود كل شكل مصالح لا يمكن أن تتحقق بدونه ، حتى إن المجتمع الذي ينكر أحد النوعين من الملكية لا يعد مجتمعاً ملتزماً إسلامياً . وليس الإسلام في ذلك بدعا من النظم ، فنوع الملكية كما بينا من قبل ، يحدد سمات النظام ، ويجعله اشتراكياً أو رأسمالياً أو إسلامياً، والمجتمع الذي ينكر الملكية العامة لا يكون اشتراكياً ، والذي ينكر الملكية الفردية لا يمكن أن يكون رأسمالياً ، فكذلك من ينكر إحداهما لا يكون إسلامياً .

ومهمة هذا المطلب أن يبين لنا كيف أن تنظيم الملكية بالصورة التي جاءت عليها في الإسلام ، يمثل أداة لتحقيق التنمية الاقتصادية ؟ وذلك من خلال الفروع الثلاثة التالية :

الفرع الأول : اكتساب الملكية الخاصة وتحقيق التنمية الاقتصادية .

الفرع الثاني : وجود الملكية العامة وتحقيق التنمية الاقتصادية .

الفرع الثالث : نشر نطاق الملكية الخاصة وتحقيق التنمية الاقتصادية .

الفرع الأول : اكتساب الملكية الخاصة وتحقيق التنمية الاقتصادية

لا يعرف الإسلام سبباً لإنشاء الملكية الفردية ابتداء إلا العمل الذي يبذله الفرد، فيدخل به الحياة والنماء على مرفق أو مورد تنقصه هذه الصفة، ويتحقق بذلك إضافة إلى رأس مال المجتمع، والثروة المتاحة لأفراده.

ومن ثم فإن نشوء أية ملكية فردية في ظل الإسلام، مرتبط لا محالة بزيادة ثروة المجتمع، وبالتالي دخله القومي. فهناك تلازم لا ينفك بين نشوء الملكية الفردية ابتداء، وتحقق عمارة على ظهر الأرض.

ولقد كانت طريقة اكتساب الملكية الخاصة هذه، الوسيلة التي سلكتها الدولة الإسلامية الأولى لتحقيق التنمية الاقتصادية. استغلالاً للتلازم بين نشوء الملكية الخاصة وتحقيق العمارة. لقدعرفت هذه الوسيلة باسم « إحياء الموات » وما دلالة اللفظ على تحقيق التنمية الاقتصادية ببعيدة.

ولقد سلك النبي ﴿ﷺ﴾ عدة طرق تصل كلها إلى نهاية واحدة، تتمثل في جعل الملكية الفردية للأرض مكافأة لكل من يدخلها حلبة الإنتاج.

١ - وأول هذه الطرق، إصدار أمر تنفيذي بحق كل إنسان في ملكية الأرض الميتة التي يتمكن من إحيائها، فقال : من أحيا أرضا ميتة فهي له وفي رواية أخرى «فهو أحق بها »[(١)]. والإحياء هو نقل الأرض من حالة هي فيها غير منتجة بسبب من الأسباب، إلى حالة أخرى تكون فيها منتجة، وبهذا يجعل النبي ﴿ﷺ﴾ العمل المنقذ للأرض من الضياع سببا في تملكها ملكية خاصة.

---

(١) الكرماني، شرح صحيح البخاري، المطبعة المصرية، القاهرة ١٣٥٢هـ، جـ ١٠، ص ١٦٠.

٢ - لم يكتف النبي ﴿ﷺ﴾ بالملكية الخاصة في الأرض حافزاً على التنمية ، وإنما أضاف إلى ذلك حافزاً معنوياً ، ذا أثر كبير في تحقيق التنمية عندما قال : « من أحيا أرضاً ميتة فله بذلك أجر » [١] بعد أن تقرر أن من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وهو أحق بها . وبذلك يكون لمحيي الأرض - فوق الملكية الخاصة لها - أجر عند الله سبحانه وتعالى ، لقاء ما عبد الله تعالى ، ببذل المجهود في تحقيق عمارة الأرض ، وهذا شيء منطقي في ظل النظرية الإسلامية ، التي تقوم على أن البشر خلقوا لعبادة الله تعالى بعمارة الأرض ، ومن يعبد الله تعالى له أجره الأخروي إلى جانب الأجر الدنيوي، المتمثل في ملكية الأرض المحياة ، وملكية ما ينتج عنها من ثمرات .

ومن هذا الحديث نأخذ أن الإحياء هدف في ذاته ، قبل أن يكون وسيلة للملكية ، وأن الإسلام يستغل فطرة الإنسان التي فطر عليها ، من حب التملك وحب الحصول على ناتج عمله ، في تحقيق الهدف المقصود ، بمعنى أن الإسلام لا يهتم بنشر الملكية الخاصة لذاتها ، وإنما لأنها الوسيلة التي بها يغري الأفراد على بذل الجهد لتحقيق التنمية .

ووجود الوعد بالأجر الأخروي على إحياء الأرض ، يجعل من المتصور إسلامياً، أن يوجد من يمارس عملية الإحياء عبادة وطلباً للأجر الأخروي دون الأجر الدنيوي ، أي يتصور في ظل النظرية الإسلامية أن يوجد من المسلمين من يمارس عملية الإحياء ، حتى إذا فرغ منها ، وأصبحت منتجة ، تبرع بها لغيره ، وانتقل يمارس عبادة الله تعالى بعمارة منطقة أخرى .

---

(١) رواه النسائي وأحمد في مسنده .

٣ - لا يكتفي عليه الصلاة والسلام بالدعوة النظرية إلى إحياء الموات ، وحفز الهمم للقيام بها ، وإنما يسلك مسلكاً عملياً ، عندما يمارس إقطاع الأرض لبعض من رأي فيهم القدرة على عمارة الأرض . والجديد في هذا الطريق أنه يضع الفرد في مواجهة عملية الإحياء مباشرة ، أي هو تكليف باحياء وليس مجرد دعوة إليه ، وسيحاسب الفرد على هذا التكليف بعد ثلاث سنين ، فقد روى علقمة بن وائل عن أبيه أن رسول الله ﴿ﷺ﴾ أقطعه أرضاً بحضر موت وبعث معه معاوية ليقطعها إياه [١] وأخرج أبو عبيد عن بلال بن الحارث أن رسول الله ﴿ﷺ﴾ أقطعه العقيق أجمع ، كما روى أن النبي ﴿ﷺ﴾ أقطع فرات بن حيان ومجاعة بن مرارة - من أشراف بني حنيفة - أرضا باليمامة[٢] .

فلماذا كان الإقطاع ، مع أن أي مسلم لديه الإذن العام بإحياء الأرض وتملكها ؟ إنه كان رغبة من النبي ﴿ﷺ﴾ في أن يضع الأفراد الذين يرى فيهم القدرة على تحقيق العمارة أمام مسئولية محددة ، يحاسبون عليها بعد فترة . إن الإقطاع هنا جهد إيجابي من الدولة تذهب به لتحقيق ما أوجب الله تعالى عليها من عمارة الأرض ، إلى مدى أبعد مما هو في الإحياء ، فهي تترفق لتحقيق هذا الواجب باختيار ذوي المواهب في التعمير ، فلا تنتظر أن يقدموا بأنفسهم ، بل تختارهم كأنها تكرمهم وتعرف لهم قيمة مواهبهم ، مستغلة بالطبع ما فيهم من طمرح ، فهو ضرب من التكليف سلكت إليه الدولة مسلك التشريف .

---

(١) رواه الترمذي وابن حيان وصححاه .
(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ٣٨١ رقم ٦٧٧ .

٤ - ولا يقف الأمر عند هذا ، بل إن الدولة في الإسلام - وقد علمنا أن سبب الملكية هو الجهد الذي يدخل الحياة في المرفق - تجعل حق الفرد في هذه الملكية رهنا بمحافظته على صفة الحياة فيها ، أي استمرار وجود الصفة التي أوجدها الفرد بجهده وسعيه ، فإذا زالت هذه الصفة زال حقه فيها ، وهذا هو مدلول المخالفة للحديث الشريف : من أحيا أرضاً ميتة فهي له [(١)] ، إذ مدلول المخالفة أن من زالت على يديه حياة الأرض ، زالت ملكيته لها ورفعت يده عنها . وهذا هو ما يقرره الفقهاء . يقول الكمال ابن الهمام يتفق المالكية وبعض الأحناف على أنه إذا عادت الأرض مواتاً ، فقد زال سبب الملك ، وغدت مالاً مباحاً مرة أخرى [(٢)] .

وهكذا تثبت الملكية الفردية لمن يقوم بالإحياء والتعمير ، كما تسقط ملكية من لا يحافظ على ما أحياه .

(١) رواه البخاري وأحمد وأبو داود وابن ماجة وأبو نعيم وأبو عبيد ص ٤١٣ من الأموال .
(٢) الهداية ، جـ ٤ ، ص ٩٩ .

الفرع الثاني : وجود الملكية العامة وتحقيق التنمية

بينا في الفرع السابق أن تقرير الملكية الخاصة داخل إطار تنظيم الإسلام للملكية ، إنما كان ليستخدمها حافزاً لتحقيق التنمية الاقتصادية ، مستغلاً في ذلك فطرة الإنسان التي فطره الله عليها ،محباً للخير ساعياً للحصول عليه والاختصاص به.

وفي نفس الوقت وبنفس الدرجة يأتي تقرير الإسلام للملكية العامة داخل إطار تنظيمه للملكية ، أي ليستخدمها في تحقيق التنمية الاقتصادية ، فإن الإنسان وقد فطر على الإحساس بفرديته ، قد فطر أيضا على الإحساس بالإنتماء إلى بني جنسه وتعاونه معهم . ولوجود حاجات عامة تنشأ عن هذا الإحساس الفطري لدى الانسان ، اقتضى تنظيم الإسلام للملكية أن يحتوي على الملكية العامة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تنفيذ سياسة الإسلام تجاه استخدام الملكية الخاصة ، عن طريق استغلال حافز الطموح وحب التملك ، لا يتحقق إلا إذا وجدت إلى جانبها الملكية العامة . ذلك أن المزايا التي بينا حصول المجتمع عليها ، من الملكية الفردية ، لايمكن تحققها بدون وجود الملكية العامة . أي أن اتخاذ الملكية الفردية شكلاً وحيداً ، يقضي على المزايا التي نحصل عليها منها في ظل الملكية المزدوجة . فوجود الملكية المزدوجة ، يعني وجود مالك ثان بجوار صاحب الملكية الخاصة ، يراقب قيامه على عمارتها ، حتى إذا أهمل من أحيا الأرض أرضه فخربت ، نزعت ملكيته عنها ، وعادت إلى أصلها ، فقامت فوقها الملكية العامة ، فوجود الملكية العامة وصلاحيتها لأن تحل محل الملكية الفردية ، إذا انقضى حق صاحبها فيها ، هو الذي يدفع الملكية الفردية ويستحثها على القيام بدورها ، وإلا فما الذي يدفع المهمل إلى العناية بملكيته الخاصة ، إذا كان يأتيه من بعضهاما يكفية وزيادة ؟ .

غير أن دورها لا يقتصر على ذلك ، بل إن لها دوراً ذاتياً أكثر إيجابية وأهمية ، يستمد من الموارد التي جعلها الإسلام ميداناً للملكية العامة ، فهي تضم جزءاً كبيراً من الأرض الزراعية الحية ، جميع الأراضي التي تضمها الدولة وليست بها حياة ، كل المعادن والثروات الكامنة في باطن الأرض ، والتي تقوم عليها معظم الأنشطة الإنتاجية في عالم اليوم .

هذه الضخامة التي عليها الموارد التي تنضوي تحت لواء الملكية العامة ، توضح دورها الفعال في مجال تحقيق التنمية الاقتصادية . ولقد وكل الإسلام إدارة هذه الموارد وملكيتها إلى الجماعة ومن يمثلها ، هادفاً إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ، ذلك أن ما تتصف به هذه الموارد من النفع العام ، وإمكانية سيطرتها على كل أنواع الإنتاج في المجتمع ، يجعل السيطرة الفردية عليها غير محققة لمصالح المجتمع . ولهذا كان وجودها في إطار الملكية العامة ، هو الكفيل بجعل طاقاتها موجهة لصالح المجتمع وتحقيق التنمية الاقتصادية . والفكر الإسلامي لا يكتفي بهذا الوضع الطبيعي الذي يفترض فيه أن يجعل هذه الملكية موجهة لتحقيق التنمية الاقتصادية ، وإنما يكلف ولي الأمر بإدارة هذه الموارد بما يحقق أهداف العمارة والتنمية ، كتكليف الفرد بإدارة مابيده من موارد خاصة ، سواء بسواء .

إن الدولة مكلفة بأن تبعث الحياة والنماء في هذه الموارد التي تسيطرعليها ، سواء باحيائها بنفسها ، أو بتمكين الأفراد من إحيائها ، ومراقبة تنفيذ ذلك ، يقول أبو يوسف « لا أرى أن يترك أرضاً لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها الإمام ، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج » (١) .

(١) أبو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

فمهمة الدولة في تلك الموارد أن تجد السبيل المحقق لعمارتها ، وإن هي قصرت في ذلك ، فقد عصت أمر ربها .

على أنه ينبغي ملاحظة أن الملكية العامة في الإسلام لا تستلزم تدخل الدولة المباشر في الأنتاج ، أي أنه لا تلازم بين الملكية العامة وبين التدخل الحكومي البيروقراطي المقيد لحرية القطاع الخاص . فالحقيقة أن صدر الإسلام قد عرف الملكية العامة ، لكنه آثر أن يعهد بأدارتها إلى القطاع الخاص كلما أمكن ذلك ، وكان متاحاً . وعليه فإن البيروقراطية المتلازمة مع الملكية العامة الاشتراكية ، لا وجود لها في الإسلام ، إذ لايلزم من الملكية العامة الإسلامية التدخل الحكومي في الإنتاج .

وهكذا تقف الملكية العامة ، تؤدي دوراً لايمكن للملكية الخاصة أن تضطلع به ، وتحقق للجماعة مصالح تعجز عن تحقيقها الملكية الخاصة ، ومن ثم يكون تنظيم الإسلام للملكية ، يحقق مزجاً بين أداتين متساندتين ، بحيث أن غياب إحداهما فضلا عن فقدان دوره ، مخل بالدور الذي تؤديه الأداة الأخرى - كما بينا - ويكون وجود الملكية العامة محققاً للتنمية الاقتصادية ، في ظل الشكل المزدوج للملكية بأكثرمما تحققه هذه الملكية فيما لو انفردت بالوجود .

الفرع الثالث : نشر نطاق الملكية الخاصة وتحقيق التنمية

بما أن الإسلام يرى في الملكية الخاصة نوعاً من الملكية يتفق مع الفطرة وميول البشر ، التي يجب أن يحسب حسابها في إقامة نظام المجتمع ، ويتفق مع مصلحة الجماعة في إغراء أفرادها ببذل أقصى جهودهم ، لتحسين أحوالهم وتنمية أموالهم ، وفي ذلك صلاح المجتمع وثراؤه » [1] . فإن منطق العقل والحكمة يقتضي ، ما يجعله الإسلام سياسة له ، ألا وهو أن تتفرق الملكية الخاصة على القاعدة العريضة ، بحيث يكون مداها رقعة الوطن بأسره ، ويكون أفرادها هم أفراد المجتمع كله .

وتنفيذ هذه السياسة هو مسئولية الدولة ، التي أقامها الإسلام حارساً ومشرفاً على استخدام طاقات المجتمع المادية والبشرية ، بحيث يتحقق من ذلك أقصى إنتاج ممكن ، ويكون ذلك بجعل الموارد كلها ، مادية وبشرية ، في حالة تشغيل ، لا يقف شيء منها خارج مضمار الإنتاج .

ويظهرلنا ذلك من توجيهين يوجه الإسلام إليهما . أولهما يتعلق بمقدار الملكية التي يسمح بها للفرد ، والثاني يتعلق بمساعدة من يرغب في العمل في الملكية الخاصة ، في تحقيق رغبته .

١ - بخصوص التوجيه الأول نرى الإسلام لا يضع حداً أعلى لمقدار الملكية من الناحية القانونية ، « فلا ترى في كتاب الله ولا سنة رسوله ﴿ﷺ﴾ ، ما يدل على تقييد الملكية الفردية بحد تنتهي إليه فلا تتجاوزه ، بل أباح للناس أن يتملكوا ما وسعهم أن يتملكوا ، وأن يمضوا في تملكهم للأموال إلى حيث يشاؤن ، مادام ذلك في غير ما حرم الله » [2] .

(١) الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق ص ١١٩ .

بيد أن الإسلام عندما لا يضع حداً أعلى للملكية الفردية من الناحية القانونية يضع لها تحديداً في مقدارها يتخذ زاوية أخرى ، مختلفة عن التحديد القانوني ، وتتعلق بدور هذه الملكية في تحقيق التنمية الاقتصادية ، والتي شرعت لتكون أداة لها . هذا الحد هو « قدرة الشخص على العمارة والاستغلال » فلا يبيح الفكر الإسلامي للفرد أن يتملك بهذا الطريق ما تعجز قدراته عن عمارته ، وإبقائه في حلبة الإنتاج على الدوام . ذلك أن تجاوز الملكية الفردية لهذا الحد فيه عدوان على السبب الذي شرعت من أجله . فتملك الفرد لما لا يقدر على عمارته ، بوسيلة من الوسائل ، وبأكفأ الأساليب ، فيه افتيات على جهود التنمية ، وتعطيل لموارد لا ينبغي أن تتعطل ، وعلى الدولة أن تراقب ذلك.

ودليل هذا ما فعله عمر بن الخطاب (ض) مع بلال بن الحارث وقوله له « إن رسول الله ﴿ﷺ﴾، أقطعك لتعمل ، لا لتحجز عن الناس ، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي » [1] .

هذا هو موقف الإسلام والدولة الإسلامية ممن يستحوذ على موارد يعجز عن عمارتها ، لأن الهدف من وضع الموارد تحت تصرف الفرد هو أن يعمل « أقطعك لتعمل » فإن لم يكن قادراً على جعل هذه الموارد داخل مضمار الإنتاج على الدوام ، فإن الحل هو « خذ ما قدرت على عمارته » ، ولا يحل أن يستحوذ على ما يعجز عن عمارته ، إذ لو كان يحل لما منعه عمر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه يكون تضييعاً للمال ، ينهانا عنه الله

(١) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ٤٠٨ .

ويكرهه لنا [١] . وفضلاً عن ذلك فهذا الوضع يمثل « حمى » ، حرمه الإسلام عندما قال النبي ﴿ﷺ﴾ « لا حمى إلا لله ورسوله » [٢] أي أن الحمى لا يكون إلا لمصلحة عامة ، ولا يكون لمصلحة خاصة .

وهكذا نرى هذا التوجيه يقوم دليلاً على أن تنظيم الملكية في الإسلام ، يهدف إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ، حيث لا يقبل الإسلام تحديداً لها بقدر تنتهي عنده إلا القدرة على العمارة وتحقيق التنمية .

٢ - أما التوجيه الثاني فيتمثل في تكليف الدولة بأن تجعل تحت يد كل راغب ، ما يستخدم فيه قدرته على التعمير ، وذلك بأن تنشر نطاق الملكية الفردية واسعاً ، بشتى السبل ، حتى تقيم بذلك الوضع الذي يطلبه الإسلام ، وتبتعد عن الوضع الذي يحذر منه . والوضع الذي يطلبه ، هو أن يكون المال متداولاً بين الناس جميعاً ، والوضع الذي يحذر منه ، هو أن يكون المال دولة بين الأغنياء خاصة . فمهما كان سبب الاستحواذ عليه مشروعاً ، فإنه بوضعه الذي صار إليه يصبح غير مشروع ، يقول اللّه تعالى معللا قسمة الفيء على وجه خاص يشمل معظم فئات المجتمع : « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » [٣]. أي حتى لا يكون المال وقفاً على فريق دون فريق ، قرر تعالى أن ينتشر المال ويُوزع على كل هذه الأصناف التي ذكرها .

ومما تنبغي ملاحظته أن النص الكريم ما جاء بصورة النهي قائلاً : لاتجعلوا المال دولة بين الأغنياء منكم ، كما أنه لم يجيء في صورة الأمر قائلاً : اجعلوا المال متداولاً بين

(١) روى البخاري «إن الله يكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال » .
(٢) رواه أحمد في مسنده والبخاري في صحيحه وأبو داود في سننه ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٦٤٩ .
(٣) سورة الحشر ، الآية رقم ٧ .

الجميع ، فربما يؤول الأمر بأنه للإرشاد ، أو يؤول النهي بأنه للكراهة . وإنما جاء تحذيراً بصورة التعليل ، ليظهر أن الوضع في ذاته هو المحظور ، وليس لآثاره فقط ، وهو أبلغ من مجرد النهي وأقوى من مجرد الأمر [(١)] .

فاحتجان المال لدى البعض وحرمان الأكثرية منه ، أمر محرم في الإسلام ، ونقيضه المتمثل في نشر نطاق الملكية الخاصة ، أمر مقرر ومطلوب في الإسلام .

ولكن ما السبيل إلى تنفيذ هذه التوجيه ؟.

هل تسلك الدولة إلى ذلك طريق نزع ملكيات الأغنياء وتوزيعها على الفقراء ؟ .

إن الإسلام لو نصح بهذا لما كان أسلوباً إنمائياً ، دافعاً لجهود التنمية بالقدر المطلوب ، ومن ثم « فلم يحدث في تاريخ الإسلام أن أخذ مال غني بغير رضاه وأعطى لفقير ، مهما اشتدت الحاجة ، وبلغت الفاقة » [(٢)] حتى ليقول النبي ﴿ﷺ﴾ :

« لألقين الله تعالى من قبل أن أعطى أحداً مال أحد من غير طيب نفس منه » [(٣)] .

فالإسلام لا يتبنى أسلوباً يقوم على توزيع ما بيد الأغنياء على الفقراء ، وإنما يتبنى أسلوباً يقوم على خلق رؤوس أموال إنتاجية ، تملك للفقراء ، وتوقفهم في صف الأغنياء ، حتى يستوي الجميع في الغنى . وبهذا السلوك يكون نشر نطاق الملكية الخاصة وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية ، لا وسيلة لتبديد طاقات الأمة ، كما يفعل من يوزع أموال الأغنياء على الفقراء .

---

(١) سورة الحشر ، الآية رقم ٧ .
(٢) البهي الخولي ، الثروة في ظل الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .
(٣) رواه ابن حيان في الصحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، انظر الكنز ، ص ٤٥٨ .

ولكن من أين لنا بهذا الفهم ؟ وما دليلنا عليه ؟ إن هذا الفهم مستقى من سلوك الدولة الإسلامية على عهد النبي ﴿ﷺ﴾ . فلقد واجه ﴿ﷺ﴾ ، وضعاً اقتصادياً يتمثل في تركز الثروة في يد فئة من المسلمين هم الأنصار ، دون بقية المسلمين الذين يكونون المجتمع الإسلامي الأول ، وهم المهاجرون .

فكيف عالج الرسول ﴿ﷺ﴾ ، هذه الاوضاع .

لقد عالجها بالسعي لإيجاد أموال جديدة ، نشر بها نطاق الملكية في المجتمع . ولم يقم عليه الصلاة والسلام بتوزيع مابأيدي الأنصار على المسلمين جميعاً ، وما كان الأنصار ليمانعوا ، بل لقد سألوه ذلك فرفض عليه الصلاة والسلام ، فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة قال : قالت الأنصار للنبي ﴿ﷺ﴾ : اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل ، فقال ﴿ﷺ﴾ لا [١] .

ولو كان الإسلام يقر نزع ملكية الأغنياء التي هي في حدود قدرتهم على العمارة علاجاً للتفاوت ، لما أقر النبي ﴿ﷺ﴾ هذا التفاوت المؤقت ، في الوقت الذي لم يكن يجد فيه أدنى معارضة لو فعل ، وكان ذلك سيكون بطيب نفس من الأنصار، أي أنه لا توجد عاقبة تخشى تتمثل في سخط الأغنياء ، لكن الرسول ﴿ﷺ﴾ لم يفعل ذلك ، لأنه مشرع، فلا يحب أن يكون ذلك طريقاً يتبع من بعده ، وإنما لجأ ﴿ﷺ﴾ إلى الطريقة التي يريد للمسلمين أن يتبعوها ، ألا وهي إيجاد مجالات جديدة ، وخلق رؤوس أموال إنتاجية إضافية ، وتوجيه طاقات الناس للعمل المنتج ، وتشجيعهم على الإنتاج لا إلى التطلع إلى

(١) صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب ، جـ ٣ ص ١٣٦ .

ما في أيدي الأغنياء ، حقداً وحسداً وتبديداً للطاقات في هذا السبيل . وتلك هي سيرته العملية عليه الصلاة والسلام تتمثل في :

١ - دعا الناس إلى إحياء الموات بأحاديث أوردناها :

والدعوة إلى إحياء الموات دعوة إلى تعمير جديد ، وإحياء أرض ميتة تنمو بها الثروة العامة ، ويحمل تشجيع الدولة للأفراد على الملكية الخاصة ، وإثارة حوافزها في النفس . فليس هو دعوة إلى تثمير ما بأيدي الناس من أموال ، بل دعوة إلى استحداث ملكيات جديدة ، باستحداث عمارة جديدة ، ولقد كان لدعوته كبير الأثر ، يدل على ذلك ما رواه أسمر بن مضرس قال : « أتيت رسول الله ﴿ﷺ﴾ فبايعته فقال : من سبق إلى مالم يسبق إليه أحد فهو له ، قال أسمر : « فخرج الناس يتعادون يتخاطبون » [(١)]. أي يتنافسون في العدو ليخط كل منهم نصيبه من الأرض التي يسبق إليه .

٢ - مارس إقطاع الأرض لبعض من رأى فيهم القدرة على العمارة . وقد بينا أن ذلك تكليف بالإحياء ، وليس مجرد دعوة إليه ، وأنه تكليف سلك اليه ﴿ﷺ﴾ مسلك التشريف ، وهو ينتهي بخلق موارد جديدة ، توقف القائم بذلك في صفوف الأغنياء .

٣ - يرفع يد المتحجر بعد ثلاث سنين ، عن المورد الإنتاجي الذي لا يقوم بعمارته خلال هذه المدة ، حتى يتيح الفرصة أمام يد أقدر على العمل والعمارة .

(١) رواه أبو داود ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٥٧ رقم ٣٧٣٦ .

٤ - وهو من قبل ذلك ومن بعده يدعو صاحب الملكية إلى أن يحافظ عليها فلا يبددها ، وينضم إلى ركب الفقراء . بل إن باع عقاراً أو رأس مال منتج ، فليكن هدفه من ذلك الحصول على أفضل منه . فإن لم يفعل فقد نزع البركة من هذا المال . لأن البركة تتمثل فيما تدره الأموال الإنتاجية من عائد ، فإن حولها إلى مال استهلاكي ، ضاع العائد الدوري ، فكان ذلك هو عدم البركة . يقول عليه الصلاة والسلام «من باع داراً أو عقاراً فلم يجعل ثمنه في مثله كان قمنا أن لا يبارك فيه » وفي رواية : «لايبارك في ثمن أرض أو دار ، إلا أن يجعل في أرض أو دار » [١] . وعلى هذا الهدي النبوي سار الخلفاء الراشدون ، يدعون الناس إلى العمل ، ويرشدونهم إلى اعتقاد ملكيات جديدة ، بإقطاعهم الأرض ، ومساعدتهم على عمارتها ، والعمل فيها . يقول عمر بن الخطاب (ض) مرشداً المسلمين الذين ينالون أعطيات دورية من الدولة : « فلو أنه إذا خرج عطاء أحد هؤلاء ابتاع منه غنما فجعله بسوادهم ، فإذا خرج عطاؤه ثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعله فيها ، فإن بقى أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه » [٢] ، فهذا هو الادخار الذي يتحول إلى استثمار، فيكون رأس مال ، يضيف إلى الدخل القومي ، ينشر نطاق الملكية الخاصة ، ويحقق التنمية الاقتصادية .

ويصدر عمربن عبد العزيز أمراً تنفيذياً يقول فيه ، انظر من قبلك من أهل الذمة، قد ضعف عن أرضه ، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه [٣] .

---

(١) يحيى بن آدم ، الخراج ، مرجع سابق ، ص ٧٩ ، ورواه أيضا الإمام أحمد وابن ماجه.
(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، مرجع سابق ، ص ٤٥٢ .
(٣) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ٣٥٨ .

وكان سيدنا عمر يستغل أرض الصوافي لحساب بيت المال مباشرة ، فلما كان سيدنا عثمان أقطعها إقطاع إجاره ، فزادت عائداتها من ٩ مليون درهم إلى ٥٠ مليون درهم[١] . وخلق بذلك آلاف الفرص التي أغنت الآلاف من الناس .

تلك هي سبيل الإسلام في إقامة التوازن بين فئات المجتمع ، سبيل تنزع إلى أن يكون لكل فرد في المجتمع ملكية ، ولا تسلك لذلك طريقاً تجرد فيه البعض لتعطي البعض الآخر ، وإنما تحافظ على ملكية من يملك ، وتساعد من لا يملك على أن يمتلك، بخلق الفرص الجديدة أمامه ، وإغرائه على أن يبذل جهده في الإضافة إلى رأس مال المجتمع « يامعشر الفقراء اعملوا فقد وضح الطريق ، ولا تكونوا عالة على المسلمين ».

(١) ابن رجب ، الاستخراج لأحكام الخراج ، المطبعة الإسلامية ، الحاج شكارة ، ط١ سنة ١٣٣٤هـ ص ٨ .

المطلب الثاني
استخدام عوائد الملكية وتحقيق التنمية الاقتصادية
في الفكر الإسلامي

مما سبق تبين لنا أن تنظيم الإسلام للملكية ، يؤدي إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ، وأنه تنظيم ملحوظ في تصميمه ، أن تتحقق التنمية الاقتصادية في ظله، بمجرد الالتزام به ، أي أنه في جوهره خطة لتحقيق التنمية الاقتصادية . تبين لنا ذلك من :

١ - قيام التنظيم على جناحين من الملكية العامة والملكية الخاصة .

٢ - اعتبار العمل هو الوسيلة المؤدية لنشوء واكتساب الملكية الخاصة .

٣ - تحديد الملكية الخاصة بقدرة الفرد على العمارة .

٤ - ضرورة نشر قاعدة الملكية الخاصة على أوسع نطاق ممكن .

غير أن طريقة الإسلام في استخدام ثمرات الملكيتين العامة والخاصة ، هي أوضح ما يظهر قدرة هذا التنظيم ، على تحقيق التنمية الاقتصادية . فما هي هذه الطريقة ؟.

سيتكفل هذا المطلب ببيانها في فروعه الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : استخدام ثمرات الملكية العامة .

الفرع الثاني : استخدام ثمرات الملكية الخاصة .

الفرع الثالث : جهاز تمويل التنمية في الإسلام .

الفرع الأول : استخدام ثمرات الملكية العامة

إن ثمرات الملكية العامة في الإسلام تكوّن أهم الايرادات العامة التي تحصل عليها الدولة ، ويجمع الفقهاء على أن هذه الايرادات يجب أن تنفق في مصالح المسلمين العامة . ذلك أن « كل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال » [(١)] الذي يضم تلك الإيرادات . ولو تتبعنا مصالح المسلمين التي كانت توجه إليها النفقات العامة في الدولة الاسلامية الأولى ، على يدي النبي ﴿ﷺ﴾، والخلفاء الراشدين من بعده، لوجدنا أن أغلبها يوجه لتحقيق التنمية وعمارة البلاد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة [(٢)] .

وإذا كان الإسلام قد وضع في يد الدولة ملكية الجماعة كنوع من الملكية العامة ، فقد أوجب عليها أن تتخذ من الإجراءات ما يجعل تلك الموارد في حالة تشغيل كامل ، حتى يتيسر للمسلمين الاستفادة منها . ولما كانت هذه الملكية تضم أهم موارد المجتمع ، ممثلة في جزء كبير من الأرض الزراعية ، إلى جانب الغابات والمناجم والمحاجر ، وما يقوم عليها من صناعات استخراجية وتحويلية ، فإن الإنفاق الحكومي أو العام ، يجب أن يحقق جعل هذه الملكية في حالة عطاء وإنتاج ، ولا تكون كذلك مالم تتحقق التنمية الاقتصادية ، فثمرات الملكية العامة إذا مخصصة ، في جانبها الأكبر ، لتحقيق التنمية الاقتصادية ، لأنها هي مصلحة المسلمين ، التي بها تتحقق بقية مصالحهم .

---

(١) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مصطفى الحلبي ط ١ سنة ١٩٦٦ ، ص٢١٣.

(٢) د. يوسف ابراهيم ، النفقات العامة في الإسلام ، مرجع سابق ص ٢١٧ - ٣٠٧ .

الفرع الثاني : استخدام ثمرات الملكية الخاصة

ماذا عن استخدام ثمرات الملكية الخاصة ؟ إن ثمرات الملكية الخاصة طبقا للفكر الإسلامي موجهة لإشباع مصالح المسلمين ، مثل ثمرات الملكية العامة ، ولكنها بترتيب خاص ، حيث يبدأ فيها بسد حاجة المالك لها ، في حدود الشريعة ، التي لا تبيح التقتير وتحرم الإسراف ، وتفرض القوامة والاعتدال في الإنفاق . وبعد ذلك ينفق ما فضل من ثمراتها في سد مصالح بقية المسلمين ، وكلا المصلحتين ، (مصلحة المالك ومصلحة غيره) مصلحة للمسلمين . ذلك أن الإسلام يقيم وحدة عضوية ، وائتلافاً دقيقاً ، بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، حتى ليرى الناظر في المصلحة العامة أنها خاصة ، وفي المصلحة الخاصة أنها عامة . فالجماعة يهمها أمر الفرد ، وإذا ضاع امرؤ وسط الجماعة فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله « أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله » . والفرد يهمه أمر الجماعة ، ويسأل عنها أمام الله « من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم » .

فإذا سد الفرد مصالحه وأشبع حاجاته من ثمرات مايملك ، فعليه أن يوجه الباقي لديه لسد حاجة المسلمين ، يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له .. قال أبو سعيد فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل[1] » فهذا الهدي النبوي

(١) رواه مسلم في صحيحه ، انظر رياض الصالحين ، طبعة دار إحياء التراث ، ط ١ سنة ١٩٨٦ حديث رقم ٥٦٤ .

الكريم ، يوضح لنا أن الفرد يقوم بسد حاجاته من ثمرات مايملك ، وما يفيض عن ذلك فهو فضل ، ولا حق للفرد في الفضل الذي يوجد معه بعد سد حاجاته الخاصة ، وإنما الفضل مشغول بحق الجماعة ، ويجب أن ينفق في سد مصالحها .

وهنا نجد أنفسنا في حاجة إلى تحديد مفهوم الإنفاق ، ومفهوم مصلحة المسلمين ، حتى نتبين كيف يوجب الإسلام إنفاق الفضل في مصالح المسلمين . وكيف أن ذلك يحقق التنمية الاقتصادية ؟ .

١ - مفهوم الإنفاق في سبيل الله :

لقد لحق بهذا اللفظ في الحس الإسلامي المتأخر ، معنى لا ينطبق عليه . لقد أصبح المتبادر إلى الذهن عند إطلاق كلمة « إنفاق في سبيل الله » أن توزع المال على الفقير والمسلكين وذي الحاجة ، وذلك وإن كان يدخل في معنى الإنفاق إلا أنه لا يعبر عن مفهوم الإسلام عندما يوجب إنفاق الفضل في سبيل الله . إن مقصود الإسلام من الإنفاق هو ما يعنيه الاقتصادي عندما يتحدث عن الإنفاق ، إنه السلوك المدروس الذي يصل إلى توظيف المال في شتى المجالات ، أي استخدام الدخل في الحصول على السلع الرأسمالية والاستهلاكية ، أي إنفاق جزء من الدخل في شراء سلع الاستهلاك ، وإنفاق الجزء الآخر في شراء السلع الاستثمارية « الاستثمار » .

٢ - مفهوم مصلحة المسلمين :

أما مصلحة المسلمين فهي تعني كل ما يحقق الخير لهم ، ويسد حاجة من حاجاتهم . فإنفاقك على تعليم ابنك مهنة الطب ، هو إنفاق في سد حاجة للمسلمين ، وبناء مصنع خاص ينتج سلعة مطلوبة للناس ، هو إنفاق في سد حاجة عامة للمسلمين ، يستوى مع

تقديم المال للدولة لتنفقه في سد حاجة الفقراء والمحتاجين ، فكلاهما حاجة للمسلمين ، وكلاهما يجب سده . بل إن ترصدك الفرصة وانتظارك بالمال حتى تتاح ، هو إنفاق في سبيل الجماعة ، إذ هو مال معد للإنفاق في سبيل الله .

وبوضوح مفهوم الإنفاق في سبيل الله ، ومفهوم حاجة المسلمين ، نستطيع أن نتعرف على مقصود المصطفى ﴿ﷺ﴾ من وجوب إنفاق الفضل .

إنه يعني عدم حبس المال الزائد عن حاجة الشخص عن الإنفاق في مجال من المجالات المحققة لمصالح المسلمين بالمعنى الذي حددناه ، أي لا حق لأحد في اكتناز الفضل ، وليس في ادخاره . فيجب إذاً استخدام الفضل في مجال من مجالات الاستثمار ، إذا كان يحقق مصلحة المسلمين ، أو تقديمه للفقراء والمساكين ، إن كانت تلك هي مصلحة المسلمين ، فالظروف متغيرة ، وتحقق المصلحة رهن بتلك الظروف .

ومن ثم فالممنوع في الإسلام هو حبس الفضل واكتنازه ، والمطلوب هو إنفاقه في الأوجه السليمة اقتصاديا .

ودليل رأينا هذا في مفهوم إنفاق الفضل ، يمكن استشفافه من قوله تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم »[١] فهذه الآية تتوعد على إمساك الأموال وعدم إنفاقها في سبيل الله ، ومعنى ذلك وجوب إنفاقها في سبيل الله . ولو لم يكن مفهوم إنفاق الفضل هو تحريم الاكتناز لا الادخار ، لتعارضت الآية الكريمة مع الواقع الإسلامي في صدر الإسلام من ناحية ، ومع غيرها من الآيات من ناحية أخرى .

---

(١) سورة التوبة ، الآية رقم ٣٤ .

ذلك أن واقع الدولة الإسلامية شهد أغنياء كثيرين لم ينفقوا الفضل بمعنى تقديمه للفقراء والمساكين ، كما أن آيات القرآن الأخرى تشهد بوجود أموال تنمو لدى الفرد حتى ليتركها بعد وفاته لتقسم بين ورثته ، مما دعا إلى تشريع الميراث في الإسلام . ويجب عليه فيها الزكاة ، حال حياته ، إن استجمع شروطها .

كل هذا يشهد بأن إنفاق الفضل في الإسلام يعني عدم اكتنازه ، وتوجيهه نحو شتى مجالات الاستثمار ، إذا لم تكن هناك ضرورة تقتضي توجيهه نحو إغاثة المحتاجين .

الفرع الثالث : جهاز تمويل التنمية في الإسلام :

مما سبق نكون قد توصلنا إلى أداة الإسلام في تمويل التنمية الاقتصادية ، أي الجهاز التمويلي للتنمية ، الذي يتمثل في « الفضل » من المال ، والذي يجب توجيهه لتحقيق مصالح المسلمين ، وبه يتوفر التمويل اللازم لتحقيق التنمية ، وذلك بتعبئة الفائض الفعلي في المجتمع ، وتوجيهه إلى مجالات التنمية المتعددة ، فإن كانت مصلحة المسلمين تتطلب توجيه الأموال إلى إرساء قاعدة الصناعة الثقيلة ، فيجب على هذا الفضل «الفائض الاقتصادي» أن يتدفق - مملوكا لأصحابه - إلى هذا المجال ، لبناء تلك الصناعات . وإن كانت مصلحة المسلمين تتطلب استصلاح الأراضي ، لتحقيق الأمن الغذائي ، فعلى هذا الفضل « الفائض الاقتصادي » أن يتدفق - مملوكاً لأصحابه - إلى هذا المجال ، لتحقيق هذا الفرض الكفائي . وإذا كانت مصلحة المسلمين تتطلب بناء المستشفيات أو الجامعات أو دور السكنى ، فعلى هذا الفضل « الفائض الاقتصادي» ، أن يتدفق إلى تلك المجالات ، للقيام بهذه الفروض الكفائية . ومصلحة الجماعة هي المرشد ، وحيثما وجدت مصلحة الجماعة وجب على الفضل أن يتجه إلى تحقيقها . وبذلك تستقيم المفاهيم الإسلامية ، ويتفق

مفهوم وجوب إنفاق مازاد عن حاجة الفرد مع ضرورات التنمية وتحقيقها ، والتي تتطلب ادخار الأموال ، وولوج مجالات الاستثمار المختلفة بها .

ومما سبق يتبين لنا أن الدخل القومي ، الناتج من الملكية الخاصة ومن الملكية العامة يجب أن نوجهه جميعه إلى ميدان الإنفاق ، لينفق منه في سد حاجات الاستهلاك، في الحدود التي قررها الإسلام ، عندما منع التقتير ، وحرم الإسراف ، وفرض القوامة في الإنفاق . ومن ثم يتحدد لنا حجم الاستهلاك ، وما بقى من الدخل القومي يجب إنفاقه أيضا في سبيل الله والمصلحة العامة ، أي في مجالات الاستثمار التي تتطلبها مصالح المسلمين . وهكذا نرى أن تنظيم الملكية في الإسلام يمكن باتباعه تحقيق التنمية الاقتصادية، وهو يكفل تشغيل كل موارد المجتمع ، كما يكفل تعبئة الفائض الاقتصادي في المجتمع ، كما أنه يعطي كل فرد الفرصة ليستخدم صلاحياته وإمكاناته التي أودعها الله تعالى فيه ، بأسلوب يتفق مع فطرته ، ويحقق مصلحته ، ومصلحة الجماعة .

الفصل الخامس
إشباع الحاجات

عرَّفنا الدراسة الاقتصادية بأنها دراسة ترشيد سلوك الإنسان في استخدام الموارد في إشباع الحاجات ، وتحدثنا عن ترشيد استخدام الموارد البشرية ، ثم عن ترشيد استخدام الموارد المادية . وننتقل إلى الحديث عن الهدف من هذا الترشيد ، وهو إشباع الحاجات الإنسانية . ويتم إشباع الحاجات باستخدام السلع والخدمات ، أي بالاستهلاك ، ولكي يكون الاستهلاك ممكناً فلا بد أن يسبق ذلك القيام بالإنتاج . من أجل ذلك فلابد من التمهيد للحديث عن إشباع الحاجات ، بالحديث عن الإنتاج ودوره ومكانته ، والقائم به والمسئول عنه ، ثم نتحدث عن إشباع الحاجات ، وتحقيق « حد الكفاية » لكل فرد في المجتمع ، بتطبيق استراتيجية الإنتاج الإسلامية ، وأخيراً نتحدث عن أثر الالتزام بهذه الاستراتيجية في تغيير صورة الواقع غير المقبول في العالم الإسلامي .

وسنتناول ذلك في مباحث ثلاثة هي :

المبحث الأول : الإنتاج ومكانته في الإسلام .

المبحث الثاني : « حد الكفاية » استراتيجية إنتاج إسلامية .

المبحث الثالث : استراتيجية « حد الكفاية » والواقع العملي للأمة الإسلامية .

المبحث الأول
الإنتاج ومكانته في الإسلام

تمهيد :

يحتل الإنتاج مكانة كبيرة في حياة المسلم ، فهو سلوك المسلم في حياته الدنيا ، التي وجد فيها ليعمرها بالعمل ، ويعبد الله تعالى بالإنتاج ، فالإنتاج ومزاولته عبادة في ذاته ، ووسيلة للقيام بغيره من العبادات ، « لولا الخبز ما صلينا ولا عبدنا ربنا » وهو من قبل ومن بعد ، تكليف من الله تعالى للفرد والمجتمع على السواء ، يزاوله الفرد وتقوم به الدولة .

وفي هذا المبحث سنتعرف على مكانة الإنتاج في الإسلام ، وأهميته ، ودور الدولة في العملية الإنتاجية ، وذلك من خلال المطالب الثلاثة التي يتكون منها وهي :

المطلب الأول : مفهوم الإنتاج في الإسلام .

المطلب الثاني : أهمية الإنتاج في الإسلام .

المطلب الثالث : المسئولية عن الإنتاج في ظل الإسلام .

المطلب الأول
مفهوم الإنتاج في الإسلام

١ - إيجاد المنفعة المعتبرة ومفهوم الإنتاج في الإسلام :

يقول الإمام علي كرم الله وجهه لواليه على مصر في كتاب تكليفه « استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً ، المقيم منهم والمضطرب بماله ، والمترفق ببدنه ، فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق » [1] ، فهنا تقرير من الإمام علي بأن التجار والصناع ، وهم من يزاولون العملية الإنتاجية ، إلى جانب غيرهم من المنتجين ، إنما تجب العناية بهم ، ورعاية شئونهم ، بسبب ما يسفر عنه نشاطهم من منافع للناس ، فالعمل الذي يمارسه هؤلاء هو الإنتاج ، والذي يتمخض عنه هذا العمل هو « المنافع » . وعليه فالإنتاج هو مزاولة النشاط الذي يؤدي إلى إيجاد المنفعة ، سواء تمثلت تلك المنفعة في صورة مادية ، من أمثال ما يقدمه الصناع من مواد طبيعية في أشكال أكثر إشباعاً لحاجات البشر ، أم تمثلت في أمر معنوي مثل ما يقدمه التجار من منافع مكانية ، بنقل السلعة من مكان إلى مكان ، أو منافع زمانية ، بنقل السلعة من زمان إلى زمان . حيث يقول الإمام علي رضي الله عنه تكملة للنص السابق عن التجار والمنفعة ، إنهم « جلابها من المباعد والمطارح » [2] وسواء تمثلت المنفعة في خدمة يقدمها الإنسان ببدنه أو بفكره وعقله . يقول إبن تيمية « بذل منافع الأبدان يجب عند الحاجة ، كما يجب عند الحاجة تعليم العلم وإفتاء الناس ، وأداء

(١) الامام علي ، نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٩٩ .

الشهادة ، والحكم بين الناس » ، فالإنتاج إذا هو مزاولة العمل المؤدي إلى إيجاد منفعة أيا كان شكل المنفعة . غير أنه - ككل مفهوم إسلامي - فإن هذه المنفعة كي يكون إيجادها وتيسيرها إنتاجاً ، لابد أن تكون معتبرة شرعاً ، وإلا فإن ممارسة إيجادها يعتبر تبديداً للموارد لا إنتاجاً . فقيام التاجر بنقل الخمر من مكان إلى آخر ، لا يعتبر إيجاداً لمنفعة مكانية ، وتخزينها لا يعد منفعة زمانية، وقيام الصانع بعصر العنب وتحويله خمراً ، لا يعد إيجاداً لسلعة تشبع حاجة ، وتحقق نفعاً ، لأن كل هذه المنافع المتصورة من هذه الأعمال غير معتبرة في الإسلام . ومن ثم فإيجادها سواء تمثلت في سلعة مادية أم خدمة ، لا يعتبر إنتاجاً.

فالإنتاج إذا في المفهوم الإسلامي يعني : إستخدام القدرات التي أودعها الله تعالى في الإنسان ، في معالجة الموارد المادية التي أودعها الله تعالى في الأرض . أو استخدامها مجردة ، في إيجاد منفعة معتبرة من الشريعة الإسلامية . ومن ثم فتعريف الإنتاج الذي يقدمه الاقتصاد التقليدي ، والذي يعتبر الإنتاج هو « خلق المنفعة » بصورة مطلقة ، تعريف لا يقره الفكر الإسلامي ، وإنما يضيف إليه قيد اعتبار الشريعة الإسلامية لهذه المنفعة ، فإن كانت كذلك كان إيجادها إنتاجاً ، وإن لم تكن كذلك لم يكن إيجادها إنتاجاً .

ولكن لماذا نشترط اعتبار الشريعة الإسلامية للمنفعة ، حتى يكون إيجادها إنتاجاً؟ إن هذا القيد في مفهوم الإنتاج في الإسلام ناشىء عن وصف النشاط الإنتاجي ، باعتباره عبادة لله تعالى ، والله تعالى لا يعبد بمعصية . فإذا كان النشاط الذي يزاوله فرد من الافراد محرماً في الإسلام ، فإن ما ينشأ عن هذا النشاط لا يكون إنتاجاً ، فالخلق لم يخلقوا إلا

للعبادة «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »[1] وإذا كلفوا بنص آية أخرى « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[2] بممارسة الإنتاج طبقاً للشريعة ، كانت هذه الممارسة عبادة لله تعالى من غير شك ، فضلاً عن الأحاديث التي نصت مباشرة على أن العمل في رعي الإبل ، ونصب الخيام ، وبناء البيوت ، والسعي على العيال ، من أفضل أنواع العبادة . وإنما كان العمل عبادة لأنه تحقيق لمقصود الله تعالى من عباده ، ولأنه يؤدي إلى تمكين الإنسان من إقامة الصلاة ، يقول تعالى في حديثه القدسي « إنما نزلنا المال لإقامة الصلاة »[3] .

ولقد رئي الإمام محمد الباقر يتصبب عرقاً من جهد العمل فقيل له : يرحمك الله، أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحال ؟ فقال : يكون قد جاءني وأنا في طاعة من طاعات الله[4] ، ويقول سيدنا عمر (ض) ما من موضع يتأتيني فيه الموت أحب إلى من موطن أتسوق فيه لأهلي ، أبيع وأشترى[5] . فكل هذه الممارسات والتي تنتهي بإيجاد منفعة في شكل سلعة أو خدمة هي عبادة لله تعالى ، أو بعبارة أخرى هي إنتاج في المفهوم الإسلامي . فكيف لا يكون إعتبار الشريعة للمنفعة جزءاً من مفهوم الإنتاج في الإسلام ؟.

٢ - اثر اعتبار الإنتاج عبادة على الإنتاج

إن اشتراط اعتبار المنفعة من قبل الشريعة الإسلامية ، كي يكون إيجادها إنتاجاً ، يلقي بظلاله على سلوك المسلم إزاء العملية الإنتاجية ، يجعل شعوره وسلوكه شعور وسلوك من يعبد الله تعالى ، ويختلف بالتالي عن شعور وسلوك غير المسلم . وممارسة الإنتاج في ظل هذا الشعور يترتب عليه شعور المسلم باحترام عميق للموارد التي يزاول بها الإنتاج ،

(١) سورة الذاريات ، الآية رقم ٥٦ .
(٢) سورة هود ، الآية رقم ٦١ .
(٣) رواه أحمد والطبراني .
(٤) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، مرجع سابق ، ص ٥٧٤.
(٥) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ج٢ .

ينبع هذا الاحترام من شعوره بأن هذه الموارد قد خلقت لتؤدي مهمة في هذه الدنيا ، وأن خلقها لم يكن عبثاً ، ومن ثم فهي جديرة بالاحترام ، وأن لا تبدد فيما لايفيد ، وأن يستفاد من كل ذرة منها في عمارة الأرض ، وسد حاجات البشر ، قياماً بواجب العبادة . وكلما أتقن الإنسان دوره في العملية الإنتاجية ، وكلما رفع من كفاءته، وكلما طور في أسلوبه إلى الأفضل ، كلما كان أكثر عبادة لله تعالى .

يقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه « من قتل عصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة يقول : يارب إن فلانا قتلني عبثاً ولم يقتلني منفعة »[1] فالقتل منفعة أو عبثاً لا يفترقان لدى العصفور ، ولكن موارد الثروة مهما بلغت من قلة ، لا يصح أن تبدد فيما لا يفيد ، أو تكون موضعاً للعبث بها ، إحتراماً لها ناشئاً من مخلوقيتها لله سبحانه وتعالى .

٣ - جانبا الإنتاج - الإجتماعي والفني - في الإسلام

لا يتم تحديدنا لمفهوم الإنتاج في الإسلام قبل أن نتبين الجانب الذي يختلف فيه الإسلام عن غيره من المذاهب الإقتصادية ، إذ المعلوم أن هناك جانبين للإنتاج ، جانب اجتماعي وجانب تكنيكي فني ، والجانب الأخير لا يختلف من مجتمع لآخر ، لخضوعه للقوانين العلمية التي لا تختلف من بلد إلى بلد ، بينما الجانب الإجتماعي للإنتاج يختلف باختلاف المذهب الذي يعتنقه المجتمع[2] .

وبخصوص الجانب الفني من الإنتاج فإن المذهب الإسلامي يقف منه موقفاً واضحاً، حيث يقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه بخصوصه « أنتم أعلم بشئون دنياكم » ويكتفي الإسلام بأن يطلب بذل الجهد والمثابرة لاكتشاف القوانين التي تخضع لها العمليات

(١) رواه النسائي وابن حيان في صحيحه ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ، ص ٥٨٥ رقم ٣٨٥٢ .
(٢) د. محمد شوقي الفنجري ، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ، مرجع سابق ص ٤٥ - ٤٦ .

الفنية للإنتاج ، من أجل تطبيقها والاستفادة منها ، آمراً أن يؤخذ كل شيء بقانون تثميره الخاص ، الذي تنقاد به غلته ، وتبلغ عليه أقصى ما يقدر لها ، من مضاعفة الكمية وتحسين النوع ، « قد جعل الله لكل شيء قدراً » [1] أي نظماً وسنناً تنظم علاقته بكل ما في الكون ، من أخذه بسنته أقبلت عليه السنة - ولابد - بما لها من إخلاف الرزق ومكنون الثروة . ولقد بلغ من اطراد ذلك أن جعله الله قانوناً منقاداً لكل من عمل به واستغله بحقه ، مؤمناً بالله أو غير مؤمن « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون » [2]. وفي نفس السورة « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » [3]. وقد ذكر المفسرون من معاني الظلم في الآية الكريمة « الشرك بالله» ووجهوا المعنى إلى أن الله - جل شأنه - لا يخلف سننه مع من يصلحون بها دنياهم ، ولو كانوا أهل شرك ، وواضح أن هذا التأويل يفسر لنا انقياد سنن الطبيعة لأهل الغرب على ما هم فيه من إثم وبعد من الله [4] .

فقوانين الإنتاج الفنية يوجهنا الإسلام إلى البحث عنها ، ويطالبنا بإستخدامها عند إكتشافها. وما أوضح التكليف بذلك في الحديث الشريف المذكور «أنتم أعلم بشئون دنياكم» وما أبلغ التوجيه إلى أخذ كل شيء بقانون إستثماره الذي ينقاد به ، في التمثيل الذي ضربه المصطفى صلوات الله عليه إذ يقول « بينما رجل راكب على بقرة التفتت إليه فقالت : لم أخلق لهذا ، خلقت للحراثة » فقول البقرة هذا هو مقول سنن الله تعالى التي تحظر أن

(١) سورة الطلاق ، الآية رقم ٣ .
(٢) سورة هود ، الآية رقم ١٥ .
(٣) سورة هود ، الآية رقم ١١٧ .
(٤) البهي الخولي ، الثروة في ظل الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٦ ، ٣٧.
(٥) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ، طبعة دار الشعب ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

يستعمل الشيء في غير ما خلق له ، وليس بمقول اللسان. فهو توجيه بليغ إلى أخذ كل شيء بقانونه الذي تنقاد به غلته ، وتبلغ عليه أقصى ما يقدر لها من مضاعفة الكم ، وتحسين النوع .

أما الجانب الإجتماعي والذي يختلف من مجتمع لآخر تبعاً للمذهب الإقتصادي الذي يعتنقه المجتمع ، فإن الإسلام ينظمه من ألفه إلى يائه ، حيث يحدد أهدافه ، ويحدد علاقة المنتج بما ينتجه ، وعلاقة الدولة بالإنتاج ، ودورها فيه ، إلى آخر ما سنقف عليه في هذا الفصل بمشيئة الله تعالى .

المطلب الثاني
أهمية الإنتاج في الإسلام

١ - الإنتاج ومكانته بين أنواع العبادة :

يقول النبي صلوات الله وسلامه عليه « العبادة عشرة أجزاء تسعة منها في طلب الحلال » [١] وطلب الحلال هو السعي في مناكب الأرض التماساً للرزق من خباياها ، بزراعة أرضها واستخراج معادنها وتداول خيراتها . أي استخدام القدرات التي أودعها الله تعالى في الإنسان ، في معالجة الطبيعة التي سخرها الله له ، من أجل إيجاد المنافع التي تشبع حاجاته . أي أن طلب الحلال هو الإنتاج زراعياً كان أو صناعياً أو في قطاع الخدمات .

هذا الإنتاج - كما بينا في المطلب السابق وفي غير موضع -- عبادة من أجل العبادات ، ويبين لنا هذا الحديث أن الإنتاج يمثل من بين العبادات التي خلق الإنسان ليقوم بها على الأرض ، يمثل (٩٠٪) تسعين جزءاً من المائة جزء ، فلقد خلق الإنسان ليعبد الله تعالى لا لشيء آخر ، وطريقة العبادة لا يحددها غير الله في الإسلام . فلا يعبد ربنا سبحانه وتعالى إلا بما بين وبلغ عنه رسوله . وها هو ذا عليه الصلاة والسلام يبلغنابأن ١٠٪ من عبادة الإنسان لربه ، تتمثل في الصلاة والصيام والزكاة والحج ، و ٩٠٪ من عبادة الإنسان لربه تمثلها مزاولة الإنتاج على هدي الإسلام وتطبيق منهجه فيه .

---

(١) أورده أبو عبد الله الوصابي ، انظر كتابه ، البركة في فضل السعي والحركة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ط ١ عام ١٣٥٤هـ ،ص ٢٩ .

٢ - الإنتاج وبناء الدولة :

لم يعط الإسلام للإنتاج تلك المكانة إعتباطاً ، وإنما أعطاه إياها لما له من أثر في حياة الأمة ، وبناء المجتمع والدولة . فبدون قيام الجماعة بالإنتاج على أفضل الأحوال لن يكون لها وجود حقيقي ، بل لعله لن يقوم لها كيان من الأساس ، وإن قام لم يلبث أن ينهار . يقول الإمام علي كرم الله وجهه : « من طلب الخراج بدون عمارة أخرب البلاد ، وأهلك العباد ، ولم يستقم أمره إلا قليلاً » (١) .

ولأثر الإنتاج هذا ، فقد جعل الإسلام إنتاج كل ما تحتاج إليه الجماعة الإسلامية ، فرض كفاية ، على كل إنسان قادر على الوفاء بشيء من ذلك . وفرض الكفاية في الإسلام أهم ، وممارسته أفضل من ممارسة فرض العين . يقول إمام الحرمين والنووي وجماعة من العلماء : إن القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين ، لأن فرض العين إذا تركه أثم وحده ، وإذا فعله أسقط الإثم عن نفسه لا غير. وفرض الكفاية إذا ترك أثم كل المكلفين من المسلمين ، فإذا فعله أحد ، أسقط الإثم عن نفسه وعن جميع المسلمين ، وقام فيه مقام المسلمين أجمع ، فلا شك في رجحانه » (٢) .

فالقيام بكل ما تحتاج إليه الجماعة ، فرض كفاية على كل قادر من الأفراد أو الدولة ، فإذا عجز الأفراد عن مشروع معين أو عن القيام بالإنتاج في مجال معين ، فإن ذلك المشروع أو ذلك المجال ، يصبح فرض عين على الدولة تلتزم بالقيام به » (٣) .

---

(١) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٩٦ .
(٢) الوصابي ، البركة في فضل السعي والحركة ، مرجع سابق ، ص ٩ ، ١٠ .
(٣) د. محمد شوقي الفنجري ، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٤٠.

وينبع هذا الاهتمام بالإنتاج من مبدأ إسلامي ، هو ضرورة استقلال الجماعة الإسلامية بإنتاج كل المواد الضرورية صناعية كانت أم زراعية ، بحيث لا تحتاج لغيرها في مادة ضرورية ، أي بحيث تحقق درجة من الاكتفاء الذاتي في المجالات الأساسية ، بحيث يكون هذا مصدر من مصادر قوتها يجنبها الاعتماد على الدول الأخرى ، وأثر ذلك على بنائها ودرجة صلابتها [١] .

والحديث عن استقلال الجماعة الإسلامي ينقلنا إلى النقطة الخاصة بدور الإنتاج في تحقيق استقلال الدولة الإسلامية .

٣ - الإنتاج وتحقيق الاستقلال :

إذا كان للإنتاج دوره الأساسي في بناء الدولة واستقامة أمرها ، فإن دوره في تحقيق استقلالها وحفظ كيانها الدولي لا يقل عن ذلك أهمية ، وينبع هذا الدور من مبدأ وضع الأمة الإسلامية في التاريخ كشاهد على غيرها من الأمم « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » [٢] . ويوجب هذا الوضع أن تكون الدولة الإسلامية مستقلة في جميع شئونها ، لا سلطان لأجنبي عليها ، ولايكون ذلك ممكنا إذا كانت عالة على غيرها في إنتاج ما تحتاج إليه ، ذلك أن الاستقلال الاقتصادي جوهر الاستقلال السياسي . ولايمكن لأمة تابعة اقتصادياً أن تكون حرة في سياساتها أبداً ، ومن ثم فالتبعية الاقتصادية تتعارض مع وضع الأمة الإسلامية في مقام الشاهد على الأمم .

---

(١) د. راشد البراوي ، التفسير القرآني للتاريخ ، دار النهضة ، ط١ عام ١٩٧٣ ، ص ٢٢ « بتصرف » .
(٢) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

إن وجود التبعية الإقتصادية يتعارض مع وصف الإسلام ، إذ الإسلام يمنح أتباعه الشخصية التي تميزهم ، ويأبى عليهم أن يعيشوا ذيولاً لغيرهم من الأمم . يقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه « لا يكن أحدكم إمَّعة » [1] أتراه يكره للفرد التبعية وينهاه عنها ، ويرضى ذلك للدولة والمجتمع ؟ اللّهم لا .

إن المسلمين هم ذروة سنام المجتمع العالمي ، فهم الشهداء على الناس ، فكيف يسلم الشاهد زمام قيادته لغيره ؟ .

ومن هذا المنطق كانت التبعية الإقتصادية التي ينتجها إهمال الدولة للإنتاج . مناقضة لجوهر قيام الدولة الإسلامية برسالتها ، دون أن تجبرها ضرورات الحياة على غض الطرف والتهاون أمام الاعتداء على مقدسات الإسلام ، كما هو حال الدول المسماة بالإسلامية اليوم .

وبهذا يتضح لنا جوهرية دعوة الإسلام إلى ممارسة الإنتاج ، وفرض ذلك على كل قادر عليه طوال حياته ، ومدى وجوب تنفيذ أوامر الإسلام الصريحة في ذلك عندما يقول الله تعالى « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » [2] ، « فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » [3] وعندما يقول النبي صلوات الله وسلامه عليه « التمسوا الرزق في خبايا الأرض » [4]. أي اطلبوه من مخابئ الأرض ، أطرافها وجنباتها ، سهولها ووديانها ، جبالها وأغوارها ، بحارها وأنهارها ، واجعلوها تكشف عما تكنه من ثروات وإمكانات وأرزاق قدرها فيها خالقها ، وجعلها « سواء للسائلين » [5] .

(١) رواه الترمذي ، وقال حسن غريب ، السنن ، باب البر ، حديث رقم ٢٠٠٨م .
(٢) سورة الملك ، الآية رقم ١٥ . (٣) سورة الجمعة ، الآية رقم ١٠ .
(٤) الوصابي ، مرجع سابق ، ص ١٧ عن عائشة رضي الله عنها .
(٥) سورة السجدة ، الآية رقم ١٠ .

المطلب الثالث
المسئولية عن الإنتاج في ظل الإسلام

الفرع الأول : أطراف المسئولية عن الإنتاج :

علمنا من المطلب الأسبق أن الإنتاج في الإسلام يعني استخدام القدرات التي أودعها الله في الإنسان ، في معالجة الموارد المادية التي أودعها الله تعالى الأرض ، من أجل إيجاد منفعة معتبرة من الشريعة الإسلامية .

وعليه فإن الذي يمارس الإنتاج هو من يتوفر لديه عنصران جوهريان في الإنتاج هما : القدرات الإنسانية ، والموارد المادية . فإذا توفرت تلك العناصر لدى جهة ، كانت مسئولة عن الإنتاج والقيام به في الإسلام .

وهناك جهتان تتوفر لديهما تلك العناصر طبقاً لتنظيم الملكية في الإسلام : الجهة الأولى هي الأفراد بصفاتهم الفردية ، وبما يمتلكون من موارد المجتمع ، التي ربطت بذواتهم تحت اسم « الملكية الفردية » . والجهة الثانية هي الدولة بما تضم من موارد مادية قرر الإسلام عدم تملكها ملكية خاصة ، وأوجب أن تربط بجماعة المسلمين أو بدولتهم ، تحت اسم «الملكية العامة » . وبما تضم من كفاءات بشرية تتمثل في أعضائها الذين ينتخبون من بين المسلمين ، وتجب طاعتهم ديانة ما داموا يطيعون الله ورسوله ، أي ينفذون الشريعة الإسلامية .

وفي الفرعين التاليين نتناول مسئولية الأفراد والدولة عن الإنتاج في الإسلام .

الفرع الثاني : مسئولية الأفراد عن الإنتاج :

يقول النبي صلوات الله وسلامه عليه « لن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع » : ١ - عن عمره ، فيم أفناه ؟

٢ - وعن شبابه ، فيم أبلاه ؟ .

٣ - وعن ماله ، من أين أكتسبه ؟ وفيم أنفقه ؟.

٤ - وعن علمه ، ماذا عمل فيه ؟ [١] .

ولنمعن النظر في الحديث الشريف ... ما الذي يسأل الفرد عنه أمام ربه سبحانه؟

إنه يسأل عن الإمكانات والطاقات التي أتيحت له - مادية وبشرية - كي يمارس بها عملاً يقدم منفعة ، أي عملاً منتجاً ، أي أنه يسأل عن مدى استخدام الإمكانات البشرية (ممثلة في الطاقة البدنية «العمر والشباب » والطاقة الذهنية « العلم ») والإمكانات المادية التي جعلت تحت يده ،(ممثلة في المال ، من أين أكتسبه وفيم أنفقه).

وليس اكتساب المال وإنفاقه إلا الإنتاج والاستهلاك .. وهما يتطلبان استخدام النوعين من الطاقات والإمكانات .

ولنمعن النظر في الحديث مرة أخرى ، هل هناك عوامل للإنتاج غير العوامل التي أشار إليها الحديث الشريف ؟ اللّهم لا . فقد تضمن العنصرين المعروفين له « رأس المال والعمل ». ولقد جعل الفرد مسئولاً عن استخدام العنصرين ، ومن ثم فهو مسئول عن القيام بالإنتاج .وهنا تظهر لنا دقة الحديث وشموله ، وصدق المصطفى صلى الله عليه وسلم مع واقع الإسلام عندما قال :«العبادة عشرة أجزاء تسعة منها في طلب الحلال»[٢] أي في ممارسة الإنتاج .

وكل فرد في ممارسته للإنتاج يكون جزءاً من الهيكل العام للإنتاج في المجتمع ، وله تأثير عليه بالسلب أو الإيجاب ، ويرشده النبي صلى الله عليه وسلم إلى ضرورة أن تكون

(١) رواه البزار والطبراني ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ص ٤٧٤ .
(٢) أبو عبد الله اوصابي ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

مساهمته في ذلك إيجابية ، وليست سلبية ، حتى لا ينهدم جزء من البناء الإسلامي فيقول : أنت على ثغرة من الإسلام فلا يؤتين من قبلك . فإذا قام كل فرد بمسئوليته تلك ، فإن عوامل الإنتاج المتوفرة لدى القطاع الخاص ، ستكون في حالة تشغيل كامل ، وتحقق مهمتها في سد حاجة أصحابها ، ثم حاجات المجتمع ، وكلا الحاجتين حاجة للمجتمع في الإسلام .

هذه هي مسئولية كل فرد بصفته الشخصية عن الإنتاج والقيام به ، غير أن مسئوليته لا تقف عندها ، إذ هو بصفته فرداً من مجموع أفراد المجتمع ، تقع عليه مسئولية أخرى بوصفه هذا . فبوصف الأفراد أعضاء في جماعة ، يكون كل فرد منهم مسئولاً من خلال الجماعة وما تقيمه من تنظيمات ، عن سلوك غيره من الأفراد في ميدان الإنتاج ، طبقاً لمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الثابتة بصريح القرآن . وطبقا لمفهوم المخالفة لقوله تعالى « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون » [(١)] . فمفهوم المخالفة لعدم مساءلة الجيل عن عمل الجيل الذي سبقه ، يفيد مساءلته عن فعل نفسه . أي أن كل جيل من الأمة مسئول مسئولية تضامنية عما يعمل ، وذلك هو مفهوم قول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه . مثل القائم على حدود الله والواقع فيها ، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً [(٢)] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ١٣٤ ، والآية ١٤١ .

(٢) رواه البخاري ومسلم عن النعمان بن بشير (ض) انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق ،ص ٥٣٢ رقم ٣٤٤٧ .

فتلك مسئولية الجماعة عن أفرادها ، وهي تنشأ بسبب تأثير الجزء على الكل ، والفرد على الجماعة ، وتسرى على جميع التصرفات الفردية في الاقتصاد وفي الأخلاق والآداب وفي السياسة والحكم ، وغير ذلك من مجالات .

ومن ثم يلقى الإسلام على الفرد مسئولية مزدوجة عن الإنتاج ، فهو مسئول عن استخدام طاقته وممتلكاته البشرية والمادية من ناحية ، ومسئول عن استخدام غيره من الأفراد لما لديه من طاقات ، وما يملك من إمكانات . وجزء كبير من المسئولية الأخيرة تتمثل في رقابة الأفراد ، لا للغير من الأفراد الآخرين ، وإنما للغير المتمثل في الدولة نفسها ، فالأفراد بوصفهم أعضاء الجماعة مسئولون عن سلوك الدولة الإنتاجي ، وتدخلها المباشر وغير المباشر في الإنتاج ، ذلك الذي سنتحدث عنه في الفرع التالي .

الفرع الثالث : مسئولية الدولة عن الإنتاج :

الدولة في الإسلام مسئولة عن الإنتاج مسئولية مضاعفة ، فهي مسئولة عن قيادة النشاط الاقتصادي في المجتمع ، وتوجيهه الوجهة التي تحقق العمارة والتنمية ، إذ يجتمع في يدها معظم ثروات المجتمع الحاكمة والمسيطرة ، تلك الثروات التي منع الإسلام دخولها تحت السيطرة الفردية ، وأهمها الثروات المعدنية ، وما يقوم عليها من نشاط استخراجي ، إلى جانب غيرها من الأموال التي تكون تحت يد الدولة ، مملوكة لها أو لجماعة المسلمين . الأمر الذي يتيح لها أن تقيم قطاعاً عاماً قادراً على قيادة النشاط الإقتصدي في المجتمع ، وتوجيهه نحو تحقيق التنمية الإقتصادية ، وهي مسئولة أيضا عن قيام الأفراد بواجباتهم على أكمل وجه .

فالصورة الأولى من مسئولية الدولة عن الإنتاج ، تتمثل في مسئوليتها عن القيام به بصورة مباشرة ، أي تدخلها بوصفها منتجاً يأخذ على عاتقه مهمة ممارسة الإنتاج ، في

قطاعات الإقتصاد القومي المختلفة . وباعتبارها راعية للجميع تكون مسئولة عن قيام الأفراد بواجبهم ، وهي مسئوليتها غير المباشرة عن الإنتاج .

ومن هذا المنطلق فإن تحقق التنمية الإقتصادية أو عدم تحققها ، رهن بقيام الدولة بدورها على أفضل وجه ، يقول الإمام الغزالي « إن عمارة الأرض وخرابها من الملوك »[1] كما يقول « إن خراب الأرض من شيئين ، أحدهما عجز الملك ، والثاني جوره » [2] فالتخلف الإقتصادي إذا رزنت به أمة من الأمم ، فإنما هو راجع إلى سلوك الدولة وعجزها عن القيام بدورها في الإنتاج من ناحية ، وعدم تحقيقها العدل بين الناس ، إذ جوهر العدل بينهم ، أن يصل إلى كل فرد منهم نصيبه العادل من الثروة القومية ، وهي لن تستطيع أن تحقق ذلك إلا إذا قامت بمهمتها الإنتاجية على أفضل وجه، بل إن تلك المهمة - تحقيق العدل بين الناس - هي المبرر الأساسي لإعطاء الدولة هذا الدور الهام في ميدان الإنتاج ، كي توفر « حد الكفاية » لجميع المواطنين ، والذي سنرى أنه « استراتيجية الإسلام الإنتاجية ».

ضابط التدخل الحكومي :

برغم ما عليه دور الدولة الإسلامية في ميدان الإنتاج من سعة ، وما له من أهمية، فإنه ليس مطلقاً ، ولا يمكن أن يكون طاغياً ، فهو أولاً : مراقب من قبل الأفراد كما بينا في الفرع السابق . وهو ثانيا : مقيد بحدود الشريعة الإسلامية التي قررت الملكية الخاصة وأوجبت احترامها ، بل كلفت الدولة أن تعمل على نشر نطاقها ، كي تتيح الفرصة أمامها للقيام بدورها كأداة مثالية لتحقيق التنمية الإقتصادية .

---

(١) الغزالي ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ط١ سنة ١٩٦٨ ص٤٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

وعليه فإن الدولة لا تملك إلغاء القطاع الخاص لتكون المنتج الوحيد ، وأهمية دورها ليس في قدرة القطاع العام فحسب ، وإنما في قدرة القطاع الخاص كذلك ، ووجود الملكية المزدوجة توزيع للمسئولية على القطاعين ، والإسلام يعطي كل فريق حق الإشراف على الفريق الثاني ، حتى يتعاون نوعا الملكية معاً ، فتتحقق التنمية بجهود كل من الدولة والقطاع الخاص .

المبحث الثاني
استراتيجية الإنتاج في الإسلام

تمهيد :

سيجيب هذا المبحث - بإذن الله تعالى - عن سؤال هام من الأسئلة التي قلنا إن الإجابة عنها تمثل فلسفة الإسلام الإنتاجية ، وهذا السؤال هو : لمن ننتج ؟ .

ونحن إذا سألنا الرأسمالية هذا السؤال : فستقول : إنها تنتج للمستهلك الذي تنصِّبه في فلسفتها سيداً للسوق ، يتحكم في تحديد ما ينتج من السلع والخدمات وما لا ينتج . فإن سألناها : كيف يتم له ذلك ؟ أجابت : عن طريق استخدام قدراته الشرائية ، أي عن طريق الطلب الذي يرفع السعر ، فتزيد أرباح المنتجين ، فيحفزهم ذلك إلى إنتاج السلعة المطلوبة . فإن سألناها : إذا كان المستهلك لايملك القوة الشرائية ، فهل له أن يشارك في توجيه الإنتاج ، بحيث يتم جزء منه لمصلحته ؟ أجابت : كلا ، إن رغبات هذا الفرد لم تصل إلى مستوى الطلب ، حيث تنقصها القدرة الشرائية ، التي تجعل من الرغبة طلباً يلقى الاحترام ، ويتم الإنتاج من أجله . فإن سألناها أخيراً . وماذا يفعل هذا المستهلك ؟ أجابت : لا دخل لنا به ، فنحن ننتج للسوق ، وهو خارج عن دائرته . والنتيجة النهائية لهذا الحوار تتلخص في أن الإنتاج الرأسمالي يتم لمصلحة من يملك القوة الشرائية ، لا لكل مستهلك ، أو بتعبير آخر « الحاجة في الرأسمالية ليست مبرراً كافياً لأن يحصل صاحبها على جزء من الإنتاج » [1] .

فما هي إجابة الإسلام على تساؤلنا السابق ؟ أي لمن ننتج ؟ .

(١) د. يوسف إبراهيم ، النفقات العامة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣.

يقول الفكر الإسلامي : إننا ننتج لسد حاجة جميع المواطنين من السلع والخدمات الضرورية أولاً ، ثم الحاجية ثانياً فالكماليات أخيراً ، وإننا لا نتكفي بالملكية والعمل، أو العمل وحده مبرراً للتوزيع ، بل إلى جانبهما تقف حاجة الشخص مبرراً كافياً لأن يحصل صاحبها على جزء من الإنتاج القومي ، في حدود ما يحقق له مستوى كريم من العيش ، يطلق عليه في الفكر الإسلامي « حد الكفاية » .

وبناء عليه فإن حاجة المواطنين ، هي التي توجه الإنتاج ، وتحدد مسالكه ، وأن الفكر الإسلامي يقيم من التنظيمات ويضع من التشريعات ، ما يجعل ذلك حقيقة ، ويحيل هذه الفلسفة إلى واقع منظور . وذلك من خلال تنظيمه للملكية ، وتشريعه للزكاة، اللذان يتبلوران معاً في تحقيق « حد الكفاية » والذي يقيم الفكر الإسلامي منه « استراتيجية إنتاج إسلامية » .

وهذا المبحث سيتكفل بتقديم التأصيل النظري لهذه الاستراتيجية ، حيث يحدد لنا مفهوم حد الكفاية ، ثم عناصر الاستراتيجية التي تبنى عليه ، ثم الأسانيد المذهبية التي بنيت عليها هذه الاستراتيجية ، وذلك من خلال المطالب الثلاثة الآتية :

المطلب الأول : مفهوم حد الكفاية في الإسلام .

المطلب الثاني : عناصر استراتيجية « حد الكفاية » .

المطلب الثالث : الأسانيد المذهبية لاستراتيجية « حد الكفاية » .

المطلب الأول
مفهوم حد الكفاية في الإسلام

تمهيد :

لقد شغل مفهوم حد الكفاية حيزاً من الفكر الإسلامي لم يشغله موضوع آخر ، فما من فقيه أو مفسر ، وما من مطبق للشريعة من الحكام ، إلا له في مفهوم « حد الكفاية » في الإسلام إسهام . فلقد درس مفهوم « حد الكفاية » من جميع الزوايا ، ولدينا من هذه الدارسات والآراء ، فضلاً عن النصوص ، ما يتناول التحديد النظري لحد الكفاية ، وما يتناول التحديد المادي له ، ومنها ما يتعلق ببيان المدى الزمني الذي يأخذ التطبيق العملي في اعتباره . وسيحاول هذا المطلب أن يقف على تلك الزوايا التي تناولت منها النصوص والتطبيقات الإسلامية « حد الكفاية » في الإسلام ، وذلك في الفروع الثلاثة التالية :

الفرع الأول : التحديد النظري لحد الكفاية .

الفرع الثاني : التحديد المادي لحد الكفاية .

الفرع الثالث : المدى الزمنى في تطبيق حد الكفاية .

الفرع الأول : التحديد النظري لحد الكفاية :

سنقوم باستعراض بعض النصوص والمواقف للتعرف على ما تحمله من مفهوم نظري لحد الكفاية .

(١) لقد عبر النبي ﴿ﷺ﴾ عن المدى الذي يتوقف عنده حق المسلم في الاستفادة من إمكانات تشريع الزكاة ، بحيث يكون ما فوق ذلك ، تجاوزاً للحد الذي يهتم الإسلام بتوفيره للفرد ، فقال عليه الصلاة والسلام : « .. حتى يصيب قواما من عيش أو سداداً من عيش » [(١)] .

ويعلق أبو عبيد على هذا النص فيقول : إن السداد أو القوام من العيش هو أوسع المفاهيم ، غير أنه لا حد له يوقف عليه ، ولا مبلغ من الزمان ينتهي إليه سداده وقوامه وقد تأول الذي يأخذ به على أن يكون له عقدة « ضيعة » تكون غلتها تقيمه وعياله سنتهم » [(٢)] . ومن هذا النص وتعليق أبي عبيد رحمه الله تعالى عليه نخرج بمايلي :

(أ) ما يقوم ﴿ﷺ﴾ بتكليف الدولة - ممثلة في تشريع الزكاة - بتوفيره لكل فرد هو المقدار الذي يحقق له القوام أو السداد في حياته .

(ب) أن هذا السداد أو القوام من العيش ، هو مانعبر عنه في بحثنا هذا بأنه « حد الكفاية » الإسلامي .

(جـ) كون مفهوم القوام أو السداد من العيش ليس له حد يوقف عليه ، ولا مبلغ من

(١) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ص ٣٢٩ ، رقم ٥٦٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣٣ ، رقم ١٧٣٧ .

الزمان ينتهى إليه - وهو ما يشيره أبو عبيد رحمه الله - مقصود من النبي ﴿ﷺ﴾ الذي أعطي جوامع الكلم . ذلك أن « حد الكفاية » يختلف من عصر إلى عصر ، ومن مكان إلى مكان . وما كان المشرع للأجيال المتعاقبة والأمكنة المتعددة - أن يحدده بحد يوقف عليه ، ولا بمبلغ من الزمان ينتهى إليه ، كما يرغب أبو عبيد رحمه الله تعالى ، وإنما يضع صلوات الله وسلامه عليه القاعدة والمبدأ ، ويدع الباقي للمفكرين المسلمين ليحددوه على ضوء ظروف العصر والمكان .

(٢) ويوضح لنا عمر بن الخطاب (ض) مقصود النبي ﴿ﷺ﴾ فيقول لعماله ، محدداً مايعطى للفرد من الإمكانات التي توفرها الزكاة : « إذا أعطيتم فأغنوا ، كرروا عليهم الصدقة ، وإن راح على أحدهم مائة من الإبل » [١] .

(٣) ويفقه فقهاء الأحناف دلالة النصين السابقين فيقررون أن « حد الكفاية » هو حد الغنى ، أي ما يخرج بالشخص من الفقر والاحتياج إلى صفة الغنى بمقاييس العصر ، فيقول الإمام محمد بن الحسن ، « وعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه هو وعياله ، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء ، أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج » [٢] وكذلك يقول فقهاء الشافعية : إن المحتاج يعطى مايخرجه إلى حد الغنى وهو ما تحصل به الكفاية » [٣] .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٤٨ ، رقم ١٧٧٧ .
(٢) السرخسي ، المبسوط ، مرجع سابق ج ٣ ص ١٨ .
(٣) النووي ، المجموع ، مرجع سابق ج ٦ ص ١٩٣

فهذا هو « حد الكفاية » من الناحية النظرية ، هو ما يجعل المرء غنياً ويخرجه من الفقر والاحتياج . وهو بتعبير النووي السابق « ما تحصل به الكفاية » غير أن الفكر الإسلامي لا يكتفي بذلك التحديد النظري ، وإنما يتقدم خطوة أخرى في هذا السبيل. عندما يعمد إلى تحديد « حد الكفاية » ماديا ، أي تحديده في صورة حاجات معينة يمثل إشباعها تحقيقاً لحد الكفاية ، فما هي هذه الحاجات ؟ إن ذلك ماسيحاول الفرع التالي أن يتعرف عليه .

الفرع الثاني : التحديد المادي لحد الكفاية :

لقد بين النبي ﴿ﷺ﴾- كما فقه من بيانه الفقهاء - أن حد الكفاية من الناحية النظرية هو السداد أو القوام من العيش ، وداخل هذا البيان قام الفقهاء بتحديد تلك الحاجات التي إذا أشبعت كان حد الكفاية متحققاً .

١ - يقول ابن نجيم « تحل الزكاة لمن له دور وحوانيت تساوى نصبا ، وهو محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله ، وتحل للزارع إذا كان له ثوران ، لا إن زاد »[(١)] .

٢ - يقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني « إذا كان له دار تساوى عشرة آلاف لو باعها واشترى بألف لوسعه ، لا آمر ببيعها »[(٢)] أي ويعطى من الزكاة . وقيل للإمام أحمد : تكون للرجل الضيعة لو باعها تكفيه . أيعطى من الزكاة ؟ قال : نعم[(٣)] .

---

(١) ابن نجيم ، البحر الرائق ، شرح كنز الدقائق ، المطبعة العلمية ، القاهرة ، ط ١ بدون تاريخ ص ٢٦٣ .
(٢) ابن عابدين : منحة الخالق على البحر الرائق ، بهامش المرجع السابق ، ص ٢٦٣ .
(٣) ابن قدامة ، المغني ، مطبعة الإمام ، القاهرة ، بدون رقم أو تاريخ ، جـ ٢ ص ٢٦٤ .

٣ - يقول الكاساني : ثم قدر الكفاية ما ذكره الكرخي في مختصره فقال : لا بأس أن يعطى من الزكاة من له سكن وما يتأثث به في منزله وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن وكتب العلم - إن كان من أهله - فإن كان فضل عن ذلك ما قيمته مائتا درهم ، حرم عليه أخذ الصدقة ، لما روي عن الحسن البصري قال : كانوا يعطون الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح والخادم والدار . وقوله كانوا ، كناية عن الصحابة ، وهذا لأن هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التي لابد منها، فكان وجودها وعدمها سواء » [(١)].

٤ - يقول عمر بن عبد العزيز : إنه لابد للمسلم من مسكن يسكنه وخادم يكفيه مهنته ، وفرس يجاهد عليه عدوه ، ومن أن يكون له من الأثاث في بيته ، نعم ، فاقضوا عنه فإنه غارم ، فلما قضى عن الغارمين قال : انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه [(٢)] .

٥ - يقول النووي بعد أن عدد أصناف الحاجات التي يدخل إشباعها ضمن حد الكفاية «وسائر ما لابد منه على ما يليق بحاله من غير إسراف ولا تقتير [(٣)] » .

ويتضح من هذه الآراء أن حد الكفاية لا يعني توفير ضروريات الحياة من مأكل وملبس ومسكن فقط ، وإنما هو أوسع من ذلك بكثير ، فهو المسكن الواسع الجميل ، والمطعم الصحي ، والحلي المناسبة للمرأة ، المكتبة العلمية لمن هو من أهل العلم ، والزواج لمن هو في حاجة إليه ، وأدوات الإنتاج اللازمة ، ووسيلة الانتقال المناسبة «ومن ملك كل هذا واحتاج فلا يكلف بيعه ، وإنما يعطى من الزكاة كفايته » [(٤)].

(١) الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، مطبعة شركة المطبوعات القومية ، سنة ١٣٢٧هـ جـ ٢ ص ٤٨ .
(٢) أبو عبيد ، الاموال ، مرجع سابق ، ص ٣٧٨ .
(٣) النووي ، المجموع ، مرجع سابق ، جـ ٦ ص ١٩٠ .
(٤) شمس الدين الرملي ، نهاية المحتاج ، شرح المنهاج ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، بدون رقم أو تاريخ جـ ٢ ص١٥٣.

أي أن حد الكفاية لا يقدر بحجم معين من الثروة ، وإنما هو تيار متجدد من الدخل ينفقه الشخص - على نفسه ومن يعولهم - في حاجاته المتجددة ، بصرف النظر عن حجم ثروته ، فالمهم كفايته بتغطية الحاجات السابقة والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

١ - المطعم .	٢ - الملبس
٣ - المسكن .	٤ - أدوت الإنتاج اللازمة .
٥ - وسيلة الانتقال .	٦ - التعليم .
٧ - قضاء الديون .	٨ - الزواج .
٩ - النزهة أو السياحة .	١٠- العلاج .

وعلى ضوء الأسعار السائدة ، ومستوى المعيشة الذي تتيحه ظروف المجتمع ، يقوم الخبراء بتحديد تكلفة « سلة الاحتياجات » هذه . ولا يترك التقدير لكل فرد ، حتى لايكون متسما بالشخصية ، يقول الغزالي : وللمحتاج في تقدير الحاجات مقامات في التضييق والتوسع ، حتى يرى نفسه محتاجاً إلى فنون من التوسع (فلا تترك له مهمة التقدير) وتقدير ذلك إلى الاجتهاد [١] «والاجتهاد في الإسلام عمل الخبراء المتخصصين في كل مجال».

وربما يستبعد البعض أن يكون الزواج وقضاء الديون والنزهة من بنود حد الكفاية ، ولهذا يهمنا أن نذكر أدلة كل بند من هذه الثلاثة في صورة سريعة . فأما قضاء الديون فبنص آية الصدقات « والغارمين » وأما النزهة فهي من مفهوم ابن السبيل ، فما ابن إلا مسافر مجتاز ببلد الزكاة أو منشيء سفر مباح منها ولو للنزهة [٢] وأما الزواج فدليله فعل النبي

(١) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٤٠٦ .
(٢) فتح المعين ، بهامش إعانة الطالبين ، للسيد البكري ، الحلبي ، القاهرة ، ط ٢ ١٩٣٦م جـ ٢ ص ٩٤ .

ﷺ والخلافة الراشدة من بعده ، إذ كانوا يعينون عليه ، فقد جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : إني تزوجت امرأة من الأنصار فقال : على كم تزوجتها ؟ قال : على أربع أواق .. فقال النبي ﷺ : على أربع أواق ؟ كأنما تنحتون الفضة من عرض هذا الجبل ، ما عندنا فنعطيك ولكن عسى أن نبعثك في بعث تصيب فيه . فهذا يدل على أن إعانة الدولة على الزواج كانت معروفة لديهم ، فجاء الرجل يطلبها ، ولما لم يكن لدى النبي ﷺ مال ، فقد عمل على سد حاجته بوسيلة أخرى . وهذا هو المهم . كذلك قام عمر بن الخطاب بهذا الواجب على الدولة ، فعن عاصم ... لما زوجني عمر أنفق علي من مال الله شهراً ثم قال : « يا يرفأ احبس عنه » [1] . ولو لم يكن ذلك واجبا على الدولة لما سمح عمر بذلك ، كما بينا أن عمر بن عبد العزيز أمر عماله بأن يصدقوا عن كل من يريد الزواج ولا يملك الصداق .

ذلك هو التحديد المادي لحد الكفاية في الإسلام ، حيث يستطيع الخبراء أن يقدروا على ضوء ظروف العصر والوضع ، ما يتطلبه إشباع هذه البنود ، وترتيبها حسب أهميتها إن عجزت ظروف المجتمع عن إشباعها كلها ، الأهم منها فالأهم . فإن سمحت ظروف المجتمع تمتع جميع المواطنين بمستوى «حد الكفاية » هذا ، والذي يمثل مستوى يطمع فيه الكثيرون اليوم فلا يجدونه .

ولا يكتفي المفكرون المسلمون بهذا القدر من دراسة « حد الكفاية » وإنما يناقشون ما يسمونه المدى الزمني الذي يجب تحقيق « حد الكفاية » فيه ، وهذا موضوع الفرع التالي.

(١) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ٣٣١ رقم ٥٦٤ .

الفرع الثالث : المدى الزمني في تطبيق حد الكفاية :

لقد ناقش المفكرون المسلمون هذه الجزئية نقاشاً واسعاً يطلب في مظانة [1]. ونكتفي هنا بإيراد مذهبين يتقاسمان معظم المفكرين هما :

(١) المذهب الأول : وهو مذهب الشافعي وأحد القولين عن أحمد بن حنبل ورأي كثير من المجتهدين ، ويرى أن مدى الكفاية التي يحققها الإسلام بتشريع الزكاة هو كفاية العمر ، بحيث يعطى المحتاج ما يجعله يخرج عن نطاق الاحتياج نهائياً ، ولا يعود مستحقا مرة أخرى، ويكون ذلك بتوفير العمل لمن يستطيعه ، بإعطائه أدوات حرفته ، أو رأس مال تجارته أو إعطاء الفلاح قطعة من الأرض .. الخ . ومن لا يستطيع العمل يشترى له من العقارات أو الأصول الاستثمارية الأخرى ، المدرة للدخل ، مايدر عليه دخلاً سنوياً يكفيه ويفي بحاجاته .

وأوضح من عبر عن هذا المذهب ممن اطلعت على آرائهم هو الإمام النووي إذ يقول ما نصه :

يعطيان (الفقير والمحتاج) ما يخرجهما عن الحاجة إلى الغنى ، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام ، وهذا هو نص الشافعي رحمه الله تعالى ، واستدل له الأصحاب بحديث قبيصة بن المخارق الهلالي رضي الله عنه .. حتى يصيب قواماً من عيش أو قال سداداًمن عيش . قال أصحابنا فاجاز رسول الله ﴿ﷺ﴾ المسألة حتى يصيب مايسد حاجته فدل على ما ذكرنا . قالوا : فإن كانت عدته الاحتراف أعطي ما يشترى به حرفته ، أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أو كثرت . ويكون قدره بحيث يصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالباً تقريباً ، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص .

(١) اورد الغزالي تلخيصاً وافياً لهذا النقاش في كتابه احياء علوم الدين ، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٤٠٤ .

وقرب جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا : من يبيع البقل يعطى خمسة دراهم أو عشرة، ومن حرفته بيع الجواهر يعطى عشرة آلاف مثلا إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها. ومن كان تاجراً أو خبازاً أو عطاراً أعطي بنسبة ذلك ، ومن كان خياطاً أو نجاراً أو قصاراً أو غيرهم من أهل الصنائع أعطى مايشتري به الآلات التي تصلح لمثله ، وإن كان من أهل الضياع يعطى ما يشترى به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام . فإن لم يكن محترفاً ، ولا يحسن حرفة أصلا ولا تجارة ولا شيئاً من أنواع المكاسب ، أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده ولا يتقدر بكفاية سنة [١] .

ويضيف شارح كتاب النووي إلى النقطة الأخيرة فيقول : « وليس المراد بأعطاء من لا يحسن الكسب ، إعطاؤه نقداً يكفيه بقية عمره ، بل إعطاؤه ثمن ما يكفيه دخله منه ، كأن يشتري له عقاراً يستغله ويستغني به عن الزكاة ، قال ، والأقرب أن للإمام أن يشتري له ، وله إلزامه بالشراء ، وعدم إخراجه عن ملكه [٢] .

(٢) المذهب الثاني : وهو مذهب المالكية وجمهور الحنابلة وبعض الفقهاء الآخرين . ويرى إعطاء المحتاج كفاية السنة فقط ، وحجتهم في ذلك :

١ - أن النبي ﴿ﷺ﴾ كان يدخر لأهله قوت سنة .

٢ - أن موارد الزكاة دورية فيعطى منها كل سنة دون حاجة إلى ما فوقها [٣]. ونرى أن المذهب الأول هو الذي يعبر عن روح الشريعة الإسلامية ، فهو المتفق مع حديث قبيصة

(١) الإمام النووي ، المجموع ، مرجع سابق ج ٦ ص ١٩٣ - ١٩٥ .

(٢) شمس الدن الرملي ، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ، عيسى الحلبي القاهرة بدون رقم أو تاريخ جـ ٢ ص ١٥٩ ، أيضا هامش اعانة الطالبين للسيد البكري ، مرجع سابق جـ ٢ ص ١٨٩ .

(٣) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٤٠٦ .

السابق الوارد في الصحاح ، ومع قول عمر بن الخطاب إذا أعطيتم فأغنوا ، ومع إمكانية قيام استراتيجية الإنتاج على أساس من تحقيق حد الكفاية ، كما نرى أنه لا حجية للمذهب الثاني فيما احتج به :

١ - ذلك أن الرسول ﴿ﷺ﴾ وإن كان يدخر لأهله قوت سنة ، فهو لم يكن فقيراً ، بل كان يمتلك « فدك » وسهاماً من بني النضير وغيرهما ، وكان يستغله ويدخر من دخله قوت سنة ، فهو لم يخرج عن ممتلكاته فوق نفقة السنة ، وإنما كان يمتلك ما يغنيه العمر ، وهو ما يقول به المذهب الأول ، وليس للمذهب الثاني حجة بهذا .

٢ - أن دورية الزكاة لا تعني أن يقف لها أفراد بأعيانهم ، ينتظرونها كل عام . وإنما دوريتها وتكررها لتواجه الحالات الجديدة فقط .

وإذا انتقضت حجج المذهب الثاني فقد سلم المذهب الأول ليعبر عن الفكر الإسلامي بهذا الخصوص ، وإن كان يمكن الاستفادة من المذهب الثاني بخصوص من لا يحسن حرفة ، ويعجز عن ممارسة أي عمل ، فيمكن أن يعطى دخلاً سنوياً أو حتى شهرياً ، وإن كان تقرير هذا الدخل الشهري أو السنوي مادام ثابتاً يعني كفاية العمر .

وهكذا يضع لنا الفكر الإسلامي تحديداً واضحاً لحد الكفاية الإسلامي ، نظرياً ومادياً وزمانياً ، بحيث تستطيع الدولة بالعمل على تحقيقه أن تتخذ من ذلك استراتيجية للإنتاج تطبقها ، وهو ما سنقف عليه في الأجزاء الآتية من هذا الفصل .

المطلب الثاني

عناصر استراتيجية حد الكفاية

تمهيد :

تتكون استراتيجية « حد الكفاية » كما يقرها الفكر الإسلامي من عناصر ثلاثة ، تتآلف هذه العناصر وتتساند من أجل الوفاء بهذه الاستراتيجية وجعلها حقيقة ملموسة ، يتمتع بثمارها كل المواطنين . وهذه العناصر تتمثل في الاستفادة المثلى مما أتيح للجماعة من طاقات بشرية وإمكانات مادية ، بتنظيم خاص يقره الإسلام . هذه العناصر الثلاثة التي عقد هذا المطلب ليجليها تتمثل في :

١ - الهجوم المباشر على الفقر .

٢ - فرض العمل على كل قادر .

٣ - تزامن الإنتاج والتوزيع .

وسنتناولها على هذا الترتيب في الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : الهجوم المباشر على الفقر :

يتمثل هذا العنصر في توجيه الجهود مباشرة نحو الجماهير الفقيرة ، التي يحتمل أن يعشش الفقر في وكناتها أكثر من غيرها ، أي أن تسعى الدولة نحو الفقر لتقضي عليه ، حتى لو تمثل رجلاً لقلته . ويكون ذلك بتوجه كل الإمكانات التي يملكها المجتمع نحو إنتاج السلع والخدمات الضرورية ، تلك التي يحتاجها كل إنسان في المجتمع ، ولاتستمر الحياة بدونهـا . ثم العناية من بعد بالسلع والخدمات الحاجية ، والتي تشق الحياة من غيرها ، ثم الاهتمام بالسلع والخدمات الكمالية والتي تجمل بها الحياة وتهنأ .

ويعني هذا العنصر أننا ننتج السلع والخدمات اللازمة لسد حاجة المحتاجين ، لا لسد حاجة فئة معينة تحظى بالقدرة الشرائية . فاستراتيجية حد الكفاية لا تكتفي بالطلب موجهاً للإنتاج ، وإنما تعترف أيضا بحاجة البشر هدفاً يتجه الإنتاج نحو سدها .

ومن ثم فإن الحاجة في الإسلام تقوم بدور ايجابي في توجيه الإنتاج بصرف النظر عن رصيدها النقدي ، وقوتها الاقتصادية . وعدم الالتزام بهذا العنصر في الإسلام إنما يعني الإسراف المهني عنه ،لما فيه من توجيه الطاقات والإمكانات إلى مجالات أقل منفعة من غيرها ، وليس الإسراف إلا توجيه الموارد إلى مجال تحقق فيه نفعاً أقل ، بدلا من مجال كانت ستكون فيه أكثر منفعة .

وهذا العنصر من عناصر استراتيجية حد الكفاية يقوم على أن ولي الأمرمسئول أمام الله تعالى ، عن توفير « حد الكفاية » لكل أفراد المجتمع ، وبخاصة الذين يعجزون بأنفسهم عن توفيره ، وعدم القيام بذلك خيانة .

يقول الإمام علي « إن أعظم الخيانة خيانة الأمة » [1] ويقول أيضا : بئسا لمن خصمه عند الله الفقراء والمساكين والسائلون والمدفعون والغارم وابن السبيل [2] ويقول النبي ﴿ﷺ﴾ من مات غاشا لرغبته لم يرح رائحة الجنة . وإذا توفر هذا العنصر فقد قامت الاستراتيجية الإسلامية في الإنتاج على أهم وأقوى دعائمها والتي تساندها بقية العناصر الآتية .

(١) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، جـ ٣ ، ص٢٧ .

(٢) المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٦ .

الفرع الثاني : فرض العمل على كل قادر :

تمثل العنصر الأول من عناصر استراتيجية حد الكفاية في توجيه كافة الإمكانات من أجل الهجوم المباشر على الفقر ، وأهم الموارد والطاقات التي يملكها المجتمع تتمثل في عنصر العمل ، فهو العنصر الفعال في أي تنمية اقتصادية ، ومن ثم كانت الاستفادة من كل طاقاته من أهم عناصر استراتيجية « حد الكفاية » في الإسلام .

إن الدولة عندما تسأل في الإسلام عن توفير « حد الكفاية » لكل إنسان تعطى حق فرض العمل على كل قادر عليه ، حتى يساهم بأكبر قدر يستطيعه في خلق تيار الدخل المتجدد ، والذي منه تسد حاجته أساساً ، وإن لم يكفه أعطى ما يحقق له تمام الكفاية ، فقيامه بالعمل شرط مبدئي للاستفادة من « حد الكفاية » حيث يقرر النبي ﴿ﷺ﴾ أن من ينكل عن العمل وهو قادر عليه لا يستفيد من « حد الكفاية » لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي [1] « ولاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب » [2] .

فأولى أدوات تحقيق « حد الكفاية » استخدام الدولة لعنصر العمل في توفير حد الكفاية لصاحبه ، عن طريق نشر نطاق الملكية الخاصة ، وإتاحة فرصة التملك لكل قادر على استثمار مايملك ، من إقطاع للأرض الموات لإحيائها ، أو توزيع الأرض التي أحيتها ، على القادرين لاستغلالها ، أو تقديم رأس المال للقادر على مزاولة الإنتاج في أي قطاع إنتاجي لديه فيه خبرة ، وله عليه قدرة . أي أن الفكر الإسلامي يقوم على أساس دفع الفقراء في

(١) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ص ٧٣٠ .
(٢) رواه الخمسة إلا ابن ماجه ، ورواه أبو عبيد ص ٧٣٠ .

تيار الحياة الاقتصادية عن طريق خلق فرص للعمالة ذات معنى . أي فرص حقيقية . فالعمل فريضة عل كل قادر ، وللدولة حق إجباره على مزاولته ، وفي يدها إغراؤه باستغلال غريزة الملكية الخاصة التي فطر عليها الإنسان .

يقول الله تعالى : وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا [١] »

أي لا تنس الجزء الذي كلفت بعمارته من هذه الدنيا ، فلكل فرد نصيب مكلف بأن يبتغي بعمله فيه وجه الله وعبادته ، فلم يخلق الإنسان إلا ليعبد الله تعالى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون [٢] » ومن هنا يفهم قول النبي ﴿ﷺ﴾ « العبادة عشرة أجزاء تسعة منها في طلب الحلال » [٣] فنصيب الإنسان من الدنيا هو مسؤليته عن عمارة جزء منها ، بمزاولة العمل المنتج طلباً للحلال ، وهو يمثل تسعة أعشار العبادة في الإسلام .

وانطلاقاً من هذا المفهوم يكون توفير العمل لكل قادر عليه هو الركن الأساسي في تحقيق التنمية الإقتصادية ، باستخدام « حد الكفاية » استراتيجية طريق وهدف لها ، ويكون بذل الجهود من قبل الدولة في تعبئة كافة الطاقات البشرية المتاحة للمجتمع واستخدامها الاستخدام الأمثل ، هو المسئولية الكبرى الملقاة على عاتقها من الله تعالى والمجتمع « فالإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته » [٤] .

وإذا تم للدولة تعبئة كافة الطاقات البشرية وامتزجت بالعنصر الأول من عناصر استراتيجية الإنتاج في الإسلام ، (مهاجمة الفقر بصورة مباشرة) أمكن لها أن تقيم على الأرض مجتمع المتقين ، وأمكنها أن تلخص سياستها الاقتصادية في : العمل على كل قادر والكفاية لكل إنسان ، مع ملاحظة موقفها من التوزيع وطريقته ،التي يحددها العنصرالآتي.

(١) سورة القصص الآية رقم ٧٧ (٢) سورة الذاريات ، الآية رقم ٥٦ .
(٣) أبو عبد الله الوصابي ، مرجع سابق ص٣٩ .
(٤) رواه البخاري ومسلم ، انظر الكنز السمين ، مرجع سابق ، ص ٤٠٢ .

الفرع الثالث : تزامن الانتاج والتوزيع :

يقوم هذا العنصر على شجب الإسلام لفكرة طالما آمنت بها استراتيجيات التنمية الحديثة ، تلك الفكرة التي تقول بضرورة تحقيق معدلات نمو مرتفعة ، يرتفع بسببها الدخل القومي ليتضاعف كل عقد مثلا ، وعند ذلك تحدث عملية التوزيع في صورة تساقط رذاذ التنمية على قاعدة الجماهير العريضة ، بصورة تلقائية ، أو باتخاذ بعض الإجراءات لإعادة توزيع ثمار التنمية ، هذه الفكرة يعارضها الإسلام ، ويؤمن بفكرة مؤداها تزامن الإنتاج والتوزيع ، أي حدوث التوزيع لحظة القيام بالعملية الإنتاجية ، ويتحقق ذلك عن طريق العنصرين السابقين من عناصر استراتيجية « حد الكفاية » وهما فرض وتحقيق العمالة الكاملة ، وتوجيه كافة الإمكانات نحو إشباع حاجات الناس الضرورية فالحاجية فالكمالية ، والتي يمثلها « حد الكفاية » الإسلامي .

فالإسلام لا يوزع ثمار التنمية إذا ، وإنما يوزع إمكانات التنمية ، من عمل ، يوفره لكل قادر ، ومن ملكية خاصة ، ينشر نطاقها ، أو ملكية عامة هي بطبيعتها منتشرة التوزيع ، إذ هي في خدمة الجميع بأصل نشأتها في الإسلام . وبهذا يتحقق للإسلام توزيع إمكانات التنمية ، فيتحقق تزامن الإنتاج والتوزيع ، بحيث يكون إنتاج سلعة أو خدمة ما ، يعني في نفس الوقت سد حاجة من الحاجات .

أما نظرية تساقط رذاذ التنمية فقد ثبت بعد ضياع عدة عقود من جهود التنمية أن التساقط المتوقع لم يحدث ، وأن الفقراء قد ازدادوا فقراً ، بينما تضخمت ثروات الأغنياء ، واتسعت الفجوة بين الفئتين بدلاً من أن تضيق [(١)] .

(١) محبوب الحق ، ستار الفقر ، مرجع سابق ص ٥٠ .

ومن ثم يتبين لنا أن القيام بالإنتاج أولا ، ثم النظر في توزيعه من بعد ، إنما هي خدعة كبرى يخدع بها المستفيدون جماهير الفقراء ، انتظاراً لاعادة التوزيع أو انتظاراً لتساقط رذاذ النمو فوق رؤسهم ، وتبدو الخدعة واضحة إذا تصورنا أنه بذلت جهود تنموية جبارة ، أدت إلى مضاعفة الدخل القومي في شكل سلع وخدمات ، مثل القصور الفاخرة، والعربات المكيفة ، واليخوت الفارهة ، وأطنان الكافيار الشهية ، فكيف يمكن إعادة توزيع هذا الدخل المتضاعف بين جماهير المواطنين ؟ إن الفكر الإسلامي لايقوم بخداع الجماهير ، ومن ثم تقوم استراتيجيته على تزامن الإنتاج والتوزيع ، فيتم التوزيع لحظة تمام الإنتاج ، بل إن التوزيع ليكاد أن يكون سابقاً على الإنتاج ، فعندما توضع تحت يد الفرد إمكانية سد الحاجة ، فإننا نكون قد قمنا بعملية التوزيع قبل الإنتاج ، ولعل الفكر الإسلامي هو الفكر الوحيد الذي يدرس التوزيع على مرحلتين ، توزيع ما قبل الإنتاج ، وتوزيع ما بعد الإنتاج ، بينما دراسة التوزيع التي يعرفها الفكر الوضعي مقصورة على توزيع مابعد الإنتاج ، بل إنها لا تعرف للتوزيع معنى إلا توزيع ما بعد الإنتاج[1] ، وتقسيم الدخل القومي إلى أرباح وفوائد وريع وأجور ، بينما الفكر الإسلامي يكون قد قام بتوزيع ما يولد الأجور وهو فرض العمل ، وما يولد الريع وهو الأرض ، وما يولد الربح وهو رؤوس الأموال الإنتاجية .

تلك هي عناصر استراتيجية « حد الكفاية » أداة الإسلام واستراتيجيته الإنتاجية ، تترابط ويشد بعضها أزر بعض ، فتوفر لنا القدرة على توفير «حد الكفاية».

---

(١) محمد باقر الصدر - اقتصادنا - مرجع سابق ص ٣٩٥ .

المطلب الثالث

الأسانيد المذهبية لاستراتيجية حد الكفاية

تقوم استراتيجية « حد الكفاية » على أسانيد من المذهب الاقتصادي الإسلامي، فنظرته إلى الموارد المتاحة للمجتمع ، ونظرته إلى الإنسان ومكانته ، وإلى علاقة الناس بعضهم ببعض ، ورأيه في المشكلة الإقتصادية ، تمثل الدعائم المذهبية لاستراتيجية «حد الكفاية » وتتمثل هذه الأسانيد في :

١ - الإيمان بوفرة الموارد .

٢ - حق الجماعة في موارد الثروة .

٣ - التكافل بين المسلمين .

فهذه الأسانيد تجعل موقف الإسلام من فرض « حد الكفاية » لكل إنسان في المجتمع أمراً منطقياً ، وسياسة تفرض نفسها بصورة تلقائية . وسنتناول هذه الأسانيد الثلاثة فيما يلي :

الفرع الأول : الإيمان بوفرة الموارد :

يؤمن الفكر الإسلامي بأن الموارد التي أودعها الله تعالى في باطن الأرض وظاهرها ، تكفي لسد حاجة جميع البشر ، مهما تكاثروا وتضاعف عددهم ، « إنا كل شيئ خلقناه بقدر »[١] ويوم أن خلق الله تعالى الأرض في يومين ، تفضل سبحانه فأنزل البركة فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام ، قال تعالى : « قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ، وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها ، وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام ، سواء للسائلين »[٢] .

وإذا كنا ننزه الله سبحانه وتعالى ، عن أن يعجزه شيء في أي قدر من الزمن مهما قصر ، فإنا نلفت النظر إلى ما يريد الله سبحانه أن يقرره ، من خلق الأرض في يومين فقط ، بينما تقدير الأقوات فيها يستغرق أربعة أيام . إنه سبحانه يريد أن يقوي إيماننا بحقيقة أن موارد الثروة كافية تماما لسد حاجات البشر ، فلقد استغرق تقديرها أربعة أيام ، بينما عملية خلق الأرض لم تتطلب غير يومين فقط . ولا يرتاب أحد في عظمة ما تم في يومين ، فكيف يرتاب في كفاية ما تم في أربعة أيام .

إن المسلم يؤمن بكفاية موارد الطبيعة التي وضعت في الأرض بتقدير العليم الخبير ، لسد حاجة البشر جميعاً ، وإذا حدث نقص في وقت من الأوقات أو مكان من الأمكنة ، فمرجعه إلى عدم تطبيق استراتيجية « حد الكفاية الإسلامية » إما بتعطيل العنصر الثاني

(١) سورة القمر ، الآية رقم ٤٩ .
(٢) سورة فصلت ، الآيتين رقم ٩ ، ١٠ .

من عناصرها ، وهو ممارسة العمل بواسطة الجميع ، وإما بتعطيل العنصر الأول وهو توجيه الإمكانات للقضاء على الفقر بصورة مباشرة ، والأول هو الذي يعبر عنه القرآن الكريم بكفران النعمة ، والثاني هو الذي يعبر عنه بكثرة الظلم الإنساني ، عندما يبين سبب شقاء الإنسان مع أن الله تعالى أمده بكل أسباب السعادة ، فيقول عقب ذكر تسخير الموارد الطبيعية من بحار وأنهار وأرض وحيوان وشموس وأقمار للإنسان ، «وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفار»[1] ، فالظلم وكفران النعمة هما سبب مايبدو من نقص في سد احتياجات البشر ، أما الموارد فهي كافية في حد ذاتها . يقول إعلان كوكيوك : إن فشل المجتمع العالمي في توفير حياة آمنة وسعيدة للجميع ليس مرجعه أي افتقار راهن إلى الموارد المادية ، فالمشكلة اليوم ليست قصوراً مادياً مطلقاً ، وإنما سوء التوزيع الإقتصادي وسوء استخدام هذه الموارد »[2] . وفي العدد رقم ٣٨٢٩٥ من جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٣/ ١٠/١٩٩١م ، تحت عنوان : الأرض يمكن أن توفر غذاء لـ ٢٠ مليار شخص جاء ما نصه : أكدت منظمة الامم المتحدة ، أن الأرض في إمكانها توفير الطعام لعشرين مليار شخص كما ينبغي ، وذلك لتقدم التقنية الزراعية في العالم .

وتشير المنظمة إلى أن النشاط البشري ارتفع خلال قرن واحد إلى أربعين ضعفاً .

وجاء في تقرير لفريق من البنك الدولي عن الدراسة التي قدمها نادي روما تحت عنوان « حدود النمو » سنة ١٩٧٢ « إن سوء توزيع موارد العالم ، وليس النقص المطلق

(١) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٨ .
(٢) اعلان كوكيوك ١٩٧٤ مشار إليه في : ستار الفقر - مرجع سابق ، ص ١٠٣ .

فيها هو المشكلة الحقيقية التي تواجه البشرية » [1] ، فالإنتاج العالمي - وبخاصة من الطعام - يفوق احتياجات البشر فعلاً ، في الوقت الذي نجد العديد من الملايين تعاني من سوء التغذية ونقص الضروريات اللازمة للحياة ، وتتركز هذه الملايين في بلاد ذات وفرة ظاهرة في الموارد ، مما يؤكد صدق نظرة الإسلام ، وأن المشكلة ترجع إلى سببين : الظلم والأثرة من ناحية ، وكفران النعمة بعدم استخدام الموارد والطاقات من ناحية أخرى ، يقول الإمام علي كرم الله وجه « ما جاع فقير إلا بما متع غني » [2] فسوء التوزيع - إذا كان المجتمع يعمل وينتج - هو سبب الفقر والتخلف الإقتصادي ، فإن أضيف إليه كفران النعمة ، وعدم بذل الجهد ، كان تخلفاً متراكماً . أما إذا طبقت استراتيجية « حد الكفاية » الإسلامية والتي تعني فرض العمل على كل قادر ، وتحقيق العمالة الكاملة ، كما تعني توجيه كل الإمكانات نحو إشباع الحاجات الضرورية فالحاجية فالكمالية ، فقد تحقق التقدم وزال الظلم ، واختفى كفران النعمة ، فظهرت قيمة المنح التي منحها الله البشر في صورة مستوى كريم من العيش لكل إنسان .

(١) نشر ملخص هذا التقرير بمجلة البنك عدد ديسمبر ١٩٧٢ ، انظر محبوب الحق ، ستار الفقر - مرجع سابق ص ١٠٥ .
(٢) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٨ .

الفرع الثاني : حق الجماعة في موارد الثروة :

يؤمن الفكر الإسلامي بأن الموارد التي توجد في الأرض بكميات تكفي حاجة جميع البشر ، قد خلقت من أجل الجميع ، « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » [1] فيجب أن تكون في خدمة الجميع سواء ربطت ملكيتها باسم فرد معين ، ، أم كانت باسم الجماعة أو الدولة ، إذ الملكية الخاصة أو العامة في الإسلام أسلوب استثماري لا أكثر ، أما منفعة الملكية فهي للجميع ، يقول الله تعالى « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء ؟ أفبنعمة الله يجحدون ؟ » [2] فمن فكرة المساواة بين الناس في الانتفاع بثمار الملكية أيا كان شكلها ، تنبع استراتيجية حد الكفاية ، فإذا كان الفرد قادراً على ممارسة الإنتاج ، وجب على الدولة أن تهيئ له فرصة الممارسة ، ومن لم يكن ذا قدرة ، فعلى الدولة أن تضمن له حقه في موارد الجماعة ، فهو أحد أفرادها . إذ عندما استخدم القادرون قدراتهم في الاستحواز على موارد الثروة المخلوقة للجميع ، توزعت أنصبة غير القادرين بينهم ، فكان العدل أن تردَّ لهؤلاء حقوقهم في موارد الثروة ، التي خلقت للجميع ، وليس للقادرين وحدهم .

---

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ٢٩ .

(٢) سورة النحل ، الآية رقم ٧١

الفرع الثالث : التكافل بين المسلمين :

يفرض الإسلام على المسلمين أن يكونوا « عباد الله إخواناً »[1] وانطلاقا من هذه الفريضة يفرض عليهم أن يكفل بعضهم بعضاً ، فجعل كل فرد مسئولاً عن أخيه في حدود إمكاناته وقدراته ، « المسلم أخو المسلم لا يخذله ولا يظلمه ولا يسلمه »[2] ومن تركه يجوع أو يعرى فقد أسلمه ، وعلى الدولة التي تحرس الدين وتسوس به الدنيا ، أن تسهر على تنفيذ تلك الفرائض ، فإن رأت نكولاً من الأفراد عن القيام بها ، أجبرتهم عليها ، كما تجبرهم على الجهاد وسائر الفروض الأساسية . وعلى هذا المبدأ تتأسس استراتيجية « حد الكفاية » في بعض أجزائها ، كما قامت على الأسس السابقة في بعضها الآخر .

تلك هي الأسانيد المذهبية التي تقوم عليها فكرة « حد الكفاية » كاستراتيجية إنتاج في الإسلام ، وبقى أن نوضح ملاحظة إضافية ربما لم تفهم تماماً من العرض السابق ، وإن كان قد تضمنها .

- هذه الملاحظة تتمثل في أن كل أساس من هذه الأسس إنما يؤدي دوراً مختلفاً عن الآخر في النظرية الإسلامية .

فالأساس الأول : الإيمان بكفاية الموارد ، يقرر أن هذه الاستراتيجية يمكن تحقيقها ، فهي ليست من قبيل الخيالات أو الأحلام . فأغناء الجميع أمر ممكن ، إذ الموارد في الأرض تكفي الجميع .

(١) من حديث رواه البخاري ومالك وأبو داود والترمذي ، انظر الكنز الثمين ، مرجع سابق، ص ٦٤٦ .
(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم ، انظر الكنز الثمين ، ص ٦٠٧ ، رقم ٤٠٢٧ .

أما الأساس الثاني : حق الجماعة في موارد الثروة التي تكفي الجميع ، فإنه يقرر حق كل إنسان قبل الدولة في أن يتمتع بمستوى كريم من العيش يتناسب مع ظروف الجماعة وإمكاناتها ، بحيث تحقق له « حد الكفاية » المتطور والمتصاعد ، أي بكل ما يشتمل عليه من ضروريات فحاجيات فكماليات . لا تقف إلا عند حد الاعتدال وعدم الإسراف ، فهو مستوى يتسع ويعلو كلما تقدمت المجتمعات .

أما الأساس الثالث : التكافل المبني على الأخوة بين المسلمين ، فهو يقرر حق كل فرد على أخيه في أن يكفل له ضرورياته في حدود قدراته ، وأن الدولة إذا لم تقم بواجبها في تحقيق حد الكفاية لكل إنسان ، فإن الأفراد مسئولون فيما بينهم عن توفيره ، لكل من لم يستطع توفيره بنفسه .

المبحث الثالث

استراتيجية « حد الكفاية » والواقع العملي للأمة الإسلامية

تمهيد :

تتمثل استراتيجية الإنتاج الإسلامية في تحقيق « حد الكفاية » للجميع ، وتتحقق بتوجيه كل إمكانات المجتمع – بشرية أو مادية ، عامة أو خاصة نحو تنمية الإنتاج إلى أبعد مدى ممكن ، كي نتمكن من إقامة مجتمع المتقين ، الذي يحقق لأفراده أعلى مستوى معيشة ممكن من كل ناحية (١) .

فكيف يبنى مجتمع المتقين بهذه الاستراتيجية ؟ وما الذي تضعه هذه الاستراتيجية – إذا هي نفذت – بين أيدي الشعوب الإسلامية ؟ . إن ذلك هو ماسيضع هذا المبحث أيدينا عليه ، من خلال مطالبه الثلاثة الآتية :

المطلـــب الأول : إقامة الأمة على جادة الطريق .

المطلب الثاني : خلق هيكل إنتاجي جديد .

المطلب الطالث : بناء التكنولوجيا الذاتية .

---

(١) انظر بخصوص مواصفات مجتمع المتقين : نهج البلاغة ، مرجع سابق جـ ٣ ص ٢٧ ، ٢٨ أيضا محمد باقر ، اقتصادنا – مرجع سابق ص ٥٧٢ .

المطلب الأول
إقامة الأمة على جادة الطريق

تمهيد :

من المعلوم أن التحولات الدائمة في استراتيجية التنمية كثيراً ما تكون عامل تمزيق لعملية التنمية على المدى البعيد بينما ثبات الاستراتيجية يحمل ميزة الوصول إلى الهدف المرتقب . ولن تتمكن الدولة من تثبيت استراتيجيتها إلا إذا كانت هذه الاستراتيجية سليمة بالطبع . وتوفر استراتيجية « حد الكفاية » هذا الشرط ، ومن ثم تمتاز بالثبات وعدم الخضوع للتغير والتبدل . ذلك أن الإسلام يعضها - وهو أعلم بصالح البشر - لترقى بالمجتمع في معارج التقدم ، دون أن ينالها القدم ، أو يلحق بها عدم الصلاحية ، بل في جميع مستويات الإجتماع البشري تستمر هذه الاستراتيجية صالحة لأن تحدو مسيرة القافلة .

وهكذا يحمي الإسلام الأمة من التخبط ، ويضعها على جادة الطريق ، في ظل استراتيجية سليمة ثابتة . بيد أن الطريق الذي يضع الإسلام دولته على جادته ليس مفروشاً بالورود ، وإنما هو طريق الكفاح والبذل الذي فرض على الإنسان يوم أن أتى به الله إلى هذه الدنيا ، « يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه » [١] . ونحن مكلفون بالسير على هذا الطريق السليم عملاً مضنياً وجهداً شاقاً ، عبادة لله تعالى وامتثالاً لأمره ، وذلك يتطلب من الأمة مايلي :

١ - الاعتماد على الذات .　　　٢ - تحقيق الاستقلال في كل المجالات .

٣ - استبدال الإمكان الاجتماعي بالإمكان المالي .

وسنتناول ذلك في الفروع الثلاثة التالية :

---

(١) سورة الانشقاق ، الآية رقم ٦ .

الفرع الأول : الاعتماد على الذات :

يعني ذلك أن تعتمد الدولة الإسلامية في تحقيق تنميتها وتوفير « حد الكفاية » لكل فرد فيها ، على قدراتها الذاتية ، وإمكاناتها المتوفرة لديها ، بشرية كان أم مادية ، مهما كان مستواها الحالي . ولا تعتمد في ذلك على الغير ، فلم يحدث في تاريخ الدول التي حققت التنمية الاقتصادية ، أن قام لها بها غيرها من الشعوب . وعليها أن تثق في قدرتها وإمكانات أبنائها ، وفي تراثها وحضارتها ، والفكر الذي تملكه ، وأنها بتفجير الطاقات الكامنة في شعبها تستطيع أن تفعل كل شيء . وعليها أن تدرك أن الغير لن يقدم لها شيئاً لمجرد فعل الخير ، أو لمجرد إعجابه بها ، وأن العلاقة بين الشعوب المتقدمة والشعوب المتخلفة كانت وستظل علاقة بين مستغِل ومستغَل ، وأن الاستغلال الواقع عليها لن ينتهى إلا بتحقيق التنمية ، وبالاعتماد على الذات . ولو وكلت جهود التنمية إلى الغير فلن تتم لها تنمية قط . ذلك أول ما تقدمه لنا استراتيجية « حد الكفاية » . وقد سبق أن نقلنا عن خبراء التنمية خلاصة تجربتهم في الاعتماد على مساعدات الغير ، في قول أحدهم « إن العالم النامي كان يمكن أن يكون أفضل ، من غير مثل هذه المساعدة [1] .

إن الاعتماد على الذات يعني في مجال الاقتصاد ، أن نحل مشاكلنا بأنفسنا ، دون الاعتماد على الأجانب ، لأن ذلك مرفوض اقتصادياً ومذهبياً ، فأما مذهبياً فلأنه لايصلح في الإسلام أن يكون للكفار على المؤمنين سبيلاً وولاية من أي نوع «ولن يجعل الله للكافرين

(١) محبوب الحق ، ستار الفقر ، مرجع سابق ، ص ٧١ .

على المؤمنين سبيلا » [(١)] « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » [(٢)] وإذا قبلت دولة الإسلام المعونات الأجنبية في أي صورة فقد قبلت التدخل في شئونها . إذ يعترف بعض المعنيين بشئون التنمية الاقتصادية « بأن المساعدة الأجنبية ليست إلا إجراء للتدخل في الشئون الاقتصادية لبلد ما » [(٣)] وأما رفضنا للمعونة من وجهة النظر الإقتصادية فلأن تلك المعونة لم تكن مجدية للدولة النامية في يوم من الأيام، وما هي إلا إلهاء لها عن الطريق السليم في التنمية « الذي يقوم على الاعتمادعلى الذات » حتى تستمر البقرة الحلوب تدر اللبن لمانحي المعونة ، وإن واقع الدول النامية ، وما تعانيه من أعباء خدمة الدين ، [(٤)] لأكبر دليل على مدى فائدة المعونات ، يقول أحد خبراء البنك الدولي لشئون التنمية ، « دعوني أقولها بصراحة .. إن العالم النامي يمكن أن يكون أفضل ، من غير مثل هذه المساعدة التي تقدمها الدول الغنية [(٥)] . ويصدق هذا القول أن التجربة التنموية الأنجح في عالم اليوم ، هي التي رفضت تلك المعونة ، ألا وهي تجربة الصين [(٦)] . وإذا كنا نفتقد رأس المال - في بعض البلاد الإسلامية - فإن الفكر الإسلامي - وبصرف النظر عن ضرورة تقديم البلاد الإسلامية الغنية لما تحتاجه تلك البلاد - يخلصها من أسر الأخطبوط المالي الذي قيد حركتها وقضى على إمكانات تقدمها ، عندما غفلت عن واقع أمرها ، وبنت خططها الإنمائية طبقا لشروط رأسمالية ، وهي لا تملك من رأس المال شيئاً ، حتى أصبح المخططون

---

(١) سورة النساء ، الآية رقم ١٤١ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية رقم ٢٨ .
(٣) محبوب الحق - ستار الفقر - مرجع سابق ص ١٠١ .
(٤) د. اسماعيل صبري عبد الله - نحو نظام اقتصادي عالمي جديد ، مرجع سابق ، ص ٨٠.
(٥) محبوب الحق ، ستار الفقر ، مرجع سابق ، ص ٧١ .
(٦) مالك بن نبي - المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ٩٠ .

فيها لا يفقهون التفكير في أي مشروع اقتصادي ، إلا إذا قعدوه على شروط مالية [١] . وأصبح العنصر الإنتاجي المتوفر لديها وهو العمل ، سجيناً لا يتحرك إلا بأذن السجان ، أي رأس المال ، فإن أذن له تحرك ، وإلا بقى عاطلاً لايملك من أمر نفسه شيئاً .

إنه من غير المعقول أن تختار الدول النامية لنفسها الخضوع للأسلوب الرأسمالي في الاستثمار وتقييم المشروعات وهي لا تملك رأس المال ، لأنها بذلك تضع نفسها في سجن المؤسسات المالية العالمية ، وتحت رحمة من يملك رأس المال أيا كانت هويته . وربما يفسر هذا الموقف أن هذه البلاد « كثيراً ما خضعت لمفاهيم للتنمية وأنظمة للقيم ، صيغت إلى حد كبير في الخارج [٢]وهذا ما عنيناه عندما تحدثنا عن ضرورة الاستقلال ، فالدول النامية مستعمرة فكرياً في المقام الأول ، ومن ثم فلا غرابة أن تنقاد وراء الأسلوب الرأسمالي في الاستثمار ، طبقاً لما يقرره لها المستعمرون لأفكارها ، وأصحاب المصلحة في تخلفها .

وهنا يظهر دور الفكر الإسلامي عندما يفتح أعين هذه الدول ويقدم لها أسلوبه في الاستثمار ، الذي يقوم على تعبئة الطاقات الاجتماعية ممثلة في الإنسان والأرض والوقت، تحركها إرادة للتقدم لا تحجم أمام صعوبة ، ولا تستهين بالإمكانات البسيطة التي بأيدينا اليوم ، ولا تنتظر أن يمن عليها الغرب أو الشرق بجرعة من العملة الصعبة ، تدفعهم إرادة مثل إرادة الحجاج بن يوسف الثقفي يقول لعامله على البصرة ، وقد شكى إليه صعوبة الحفر في الصخر، وضآلة ما يحققه من تقدم في شق نهر يحيى به موات الأرض : إن استطاع العامل أن يحفر قدر طعامه من الصخر فامض في الحفر [٣] وبهذه العزيمة يشق النهر وتحيا الأرض وتتحقق التنمية الاقتصادية .

(١) مالك بن نبى - المسلم في عالم الاقتصاد - المرجع السابق ، ص ٨٢ .
(٢) محبوب الحق - ستار الفقر ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ .
(٣) البلادزي - فتوح البلدان - مرجع سابق ، ص ٤٥٢ .

الفرع الثاني : تحقيق الاستقلال في كل المجالات

تتمكن الدولة من تحقيق استقلالها السياسي إذا هي حققت استقلالها الاقتصادي ، ولن تتمكن من تحقيق الاستقلال الاقتصادي إلا إذا تمتعت بالاستقلال الفكري . تلك مسلمة لا تحتاج إلى جدال ، يقول المفكر الإسلامي مالك بن نبي « إن المجتمع الذي لايصنع أفكاره الرئيسية لايمكنه على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه ، ولن يمكن لمجتمع في عصر التشييد أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج سواء أكانت أفكاراً تمت إلى الاستشراق أو الشيوعية [1] .

فالأمة الإسلامية كي تحقق استقلالها السياسي ، وتحافظ عليه ، مطالبة بأن تحقق استقلالها الاقتصادي، وكي تحقق هذا الاستقلال لابد أن تتمتع بالاستقلال لفكري .

وهذا هو ما يحققه منهج التنمية الإسلامي عندما يقوم على حسم الصراع وتحقيق الاستقلال الفكري ، إذ يتخذ من القرآن الكريم مصدراً لأفكاره ، ويشجب كل ما يتعارض معه . وتأتي استراتيجية «حد الكفاية » لتحقيق الاستقلال الاقتصادي، بما تشترطه من الاعتماد على الذات ، ومن ثم تحافظ على الاستقلال السياسي .

إذا فاستراتيجية حد الكفاية تقدم للأمة الإسلامية استقلالاً في جميع المجالات ، والتي لن تستطيع أن تتقدم قيد أنملة بدون تحقيق الاستقلال فيها . ولكن كيف يتم ذلك عن طريق استراتيجية «حد الكفاية » ؟ . انه يتحقق بما تقدمه هذه الاستراتبجية من استبدال الإمكان الاجتماعي بالإمكان المالي . وهذا هو موضوع النقطة التالية :

(١)مالك بن نبي - انتاج المستشرقين - مرجع سابق ص ٦٢ .

الفرع الثالث : استبدال الإمكان الاجتماعي بالإمكان المالي :

طبقاً لعناصراستراتيجية « حد الكفاية » والتي وضحناها من قبل ، فأن الإسلام يفرض تجنيدكل الطاقات المتاحة ، وأهمها العمل وموارد الطبيعة ، من أجل تحقيق حد الكفاية . وينطلق الفكرالإسلامي من مسلمة طبيعية تقول : إن العمل هو العنصر الذي يملكه البشر قبل كل شيء . ومن ثم فأذا لم يتوفر لدينا رأس المال فأننا لم نفقد كل شيء. وعلينا أن نجند بقية الإمكانات والطاقات ، ممثلة في العمل والأرض والوقت . وهي العناصر التي يملكها أي مجتمع من أجل تحقيق التنمية وإيجاد رأس المال نفسه . وهذا هو ما نقصده باستبدال الإمكان الإجتماعي بالإمكان المالي ، أي التخلي عن الاستثمار المالي واللجوء إلى الاستثمار الإجتماعي . وإذا وجدت لدى المجتمع تلك الإرادة التي كانت لدى الحجاج بن يوسف فأنه يستطيع تعويض الاستثمارالمالي المفقود بالاستثمار الإجتماعي الموجود معه . ولو كان نقص رأس المال مانعاً من التقدم لما كان للحضارة الإنسانية وجود اليوم ، فقد وجد الإنسان على الأرض مجرداً إلا من ملكاته التي أودعها الله فيه ، وبعمله أنتج رأس المال وخلقه خلقاً ، فكيف رضيت هذه البلاد أن تحبس طاقتها الخلاقة في سجن رأس المال ؟ لكنه « الاستعمار الفكري » .. إن الإسلام باستراتيجيته التي تفرض العمل على كل قادر ، يبدأ السير ، ومهما كان حجم رأس المال في يد العامل بسيطاً ، فعليه أن يمارس به الإنتاج ، حتى ولو لم يزد عن قادوم أو فأس أو حبل يحتطب به ، وبهذه الأدوات ينتج غيرها وأفضل منها ، حتى نصل إلى أعقد أنواع رأس المال .

فأن فعلنا ذلك ، واستلزمت الضرورة استقدام بعض رؤوس الأموال الأجنبية فلا مانع،

ولكن بعد أن نجند كل طاقاتنا ، ونستخدم الإمكان الإجتماعي المتاح لنا . أما الاعتماد على رأس المال الأجنبي بالصورة التي تسير عليها الدول النامية اليوم فلن يحقق أي تقدم .

إن دراسة أجراها البنك الدولي بالاشتراك مع معهد دراسات التنمية بجامعة «ساسكس » تحت عنوان Redistribution with growth قد أثبتت هذه النتيجة. لقد قامت هذه الدراسة على أساس افتراض بلد في ظروف مشتقة من متوسط ظروف العالم النامي ، ويحقق معدلات تنمية ناجحة بمقاييس الاقتصاد قدرها ٥٪ سنوياً، وبمساعدة رأس المال الأجنبي . وكانت النتيجة أنه بعد ثلاثين عاماً فإن متوسط دخل الخمسين الأدنيين سيكون مازال دون حد الفقر النسبي . أما متوسط دخل الفرد من الخمسين اللذين يلونهم (متوسطي الحال) فلن يتحسن إلا بعد خمسة عشر عاماً يسوء خلالها . وبعبارة أخرى لن يؤدي إلى تغيير ملموس في مستوى معيشة حوالي ٨٠٪ من السكان في مدى (١٥) عاماً ، بل سيتدهور نصيب ٤٠٪ منهم بشكل مستمر ، ويتدهور نصيب الـ ٤٠ ٪ الأخرى لمدة خمسة عشرا عاماً [١].

فهل بعد ذلك دليل على أن الاستراتيجيات القائمة على الإمكان المالي لبلاد فقيرة في رأس المال ، لا تحمل أي أمل في تحقيق تنمية اقتصادية ؟ .

إن استراتيجية « حد الكفاية » وهي تقوم على أسس منطقية سليمة وصحيحة ، وهي الاعتماد على الذات وتجنيد العمل وشتى الإمكانات ، إلى جانب تحقيق الاستقلال في كل المجالات ، وتبني الإمكان الإجتماعي وسيلة لبناء المشروعات ، هي الاستراتيجية التي تستطيع أن تنقل مجتمعاتنا من وهدة التخلف إلى ذرى التقدم .

(١) محبوب الحق - ستار الفقر - مرجع سابق ، ص ٨٠ .

المطلب الثاني

خلق هيكل إنتاجي جديد

الفرع الأول : الاستراتيجية والهيكل الإنتاجي :

كل استراتيجية إنمائية إنما تتحقق بواسطة هيكل إنتاجي محدد ، تبنيه وتحقق نفسها بواسطته . فاستراتيجية التصدير أو الإحلال محل الواردات ، أو استراتيجية الأمن الغذائي ، كل منها تخلف لنا هيكلاً إنتاجياً ذا سمات معينة ، الصفة المشتركة فيها هي تقسيم الاقتصاد القومي إلى قطاع متقدم وآخر متخلف ، مع افتراض « كل هذه الاستراتيجيات أن التجارة الدولية هي الوسيلة الرئيسية للنمو ، أو يمكن أن تكون القطاع القائد »[١] وفي النهاية ، وكما أثبتت تجارب النمو ، يبقى الاقتصاد القومي متخلفاً في جملته ، لتظل هذه الدول في حيرة من أمرها ، تضرب أخماساً في أسداس ، وما علمت أنها أخطأت في تحديد أهدافها ، فاختارت هدفاً خادعاً لايمكن تحقيقه ، وهو هدف اللحاق بالغرب.
أما استراتيجية « حد الكفاية » فإنها تحدد هدفها من منطوقها: إنه تحقيق الكفاية لكل فرد بالهجوم المباشر على الفقر ، والقضاء عليه ، وتوجه طاقتها لتحقيق هذه الغاية . ويتخلف عن ذلك هيكل إنتاجي جديد ، سيتمثل في الأبنية الإنتاجية التي تقوم بتوفير السلع والخدمات اللازمة لتحقيق « حد الكفاية » ، وهو بالطبع هيكل إنتاجي مختلف عن الهياكل التي تعرفها هذه الدول ،فهو هيكل متكامل مع نفسه ، قادر على تحقيق أهدافه غير معقد لكنه فعال ، يقوم بتوفير مستلزمات الغذاء والكساء والسكن والصحة والتعليم والزواج وسائر ما لابد منه على حسب تعبير الامام النووي[٢] ونستطيع أن نتصور بعض أجزاء هذا الهيكل على نحو مبسط مما يقدمه الفرع التالي :

(١) د. اسماعيل صبري عبد الله ، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد ، مرجع سابق ، ص ٢١٥.
(٢) النووي - المجموع - مرجع سابق - جـ ص ١٩٠ .

الفرع الثاني : معالم سريعة لهيكل إنتاجي قائم على استراتيجية حد الكفاية

يمكننا أن نقدم صورة سريعة للتغيرات التي تحدث للهيكل الإنتاجي عندما يتخذ المجتمع تحقيق حد الكفاية استراتيجية له ، وذلك من النقاط التالية :

١ - في بداية الانطلاق ربما يكفينا أن ينتج لنا الهيكل الإنتاجي السلع والخدمات الضرورية والحاجية ، ونستغنى مؤقتا عن السلع والخدمات الكمالية ، من أجل ايجاد دفعة للتكوين الرأسمالي ، والنهوض بالتصنيع الذي هو عصب التنمية . ذلك أن استراتيجية « حد الكفاية » تقوم على الاعتماد على النفس وتحقيق الاستقلال ، وهذا يتطلب أن تبني دعائم الصناعة بمختلف مستوياتها ثقيلة وخفيفة . فقطاعات الإنتاج الإستهلاكي تحتاج إلى الآلات ، وهذه تحتاج إلى آلات منتجة لها ، ويجب أن نبدأ بالتدريج في إنتاج كل هذه الآلات ، وليس ذلك بمستحيل إطلاقاً ، فالورش القائمة اليوم والمصانع التي لدينا يمكن - إذا وجدت الإرادة الصادقة ، والعزيمة القوية التي تخلق الإمكان - أن تكون نواة للصناعة الثقيلة ، فهي أكثر تقدما من مثيلاتها التي أنتجت لأوروبا وأمريكا كل الصناعات المتطورة اليوم .

٢ - أهم الضروريات هو توفير الطعام والكساء والمساكن والخدمات الطبية والخدمات التعليمية والبحث العلمي .

فلتوفير الطعام تجب العناية بالقطاع الزراعي وتطويره ، بالإمكانات المتاحة تحت أيدينا ، ولتبعث فكرة « إحيات الموات » على أوسع نطاق بين الجماهير ، وبصورة جماعية ، فأن شق الترع وحفر القنوات ومد شبكات الطرق بين الحقول ، ومشروعات

الصرف ، كل ذلك لا يحتاج إمكانات تخرج عن قدرات الجهود الذاتية التي ينقصها فقط الإرادة التي تخلق الإمكان ، في ظل المبدأ الإسلامي ، «من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وله بذلك أجر » .

وتوفير المسكن الصحي للمواطنين يجب أن يتم بنفس الأسلوب ، أي باستخدام الإمكانات المتاحة لنا ، والخامات المتوافرة بأراضينا ، وبأنماط تتناسب مع أجوائنا وتقاليدنا ، فمشكلة الإسكان لدينا أصدق دليل على اغتراب مفكرينا . فالأبنية التي خلفها أجدادنا منذ عدة قرون ، لازالت بحالة جيدة ، ولم يستخدم فيها الأسمنت أو الحديد ، ولازالت خامتها تملأ أوديتنا وجبالنا ، فلابد من بعث الصناعات المطلوبة لمثل هذه الأنماط من الأبنية ، لتتخذ مكانها في الهيكل الإنتاجي ، لتوفر المسكن الصحي المطلوب للمواطنين .

وتوفير الكساء يتطلب إحياء صناعاتنا الراقية للنسيج اليدوي ونشرها على أوسع نطاق في الريف والمدينة ، لتسد حاجاتنا من النسيج من ناحية ، ولتوفر العمل للمواطنين الريفيين في أوقات فراغهم الموسمي ، وقد تكون هذه فرصة لأن نخصص صنائات النسيج الكبرى لدينا للتصدير حتى تساهم في توفير إمكانية استيراد ما نحتاج استيراده . ولتوفير الرعاية الطبية للمواطنين ربما تطلب الأمر أن نعيد النظر في التعليم الطبي من أساسه ، كي نعد نوعاً من الأطباء تكون مهمتهم ارشاد المواطنين وتقديم الخدمات السريعة ينتشرون في الريف على غرار فكرة الأطباء الحفاة في الصين ، وربما كان ذلك أجدى من مهزلة الوحدات المجمعة بمصر ذات الغرف المقفلة للعمليات [1] .

---

(١) د. اسماعيل صبري عبد الله ، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠.

وهكذا بقية السلع والخدمات ، إننا لن نعجز عن القيام بها في حدود قدرتنا وإمكاناتنا ، وسنكتسب الخبرة ، ونتعلم من التجربة ، حتى ما يثبت فشله منها ، وسيتقدم مستوى الإنتاج لدينا شيئاً فشيئاً . وربما يقول البعض إن هذا حكم بالعودة بالمجتمع الى عصر الجمل لنقاطع العالم ونقيمَ بيننا وبينه سداً ، والحقيقة أن شيئاً من ذلك لن يحدث ، وأن مستوانا الحالي في كل المجالات سينال دفعة كبرى إلى الأمام لا إلى الخلف ، كل ما في الأمر أننا سنكون واقعيين في طلباتنا ، وفي تشبهنا بغيرها ، فتوفير حد الكفاية للمواطنين لن يتطلب إنتاج هذا الكم الهائل الذي يتخم أسواقنا من سلع الترفُ التي تستعملها طبقة قال الله تعالى في أمثالها « أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها ، فاليوم تجزون هذاب الهون » [(١)] ويكون استمتاعهم مقابلاً بالنقص في السلع الضرورية اللازمة لتحقيق حد الكفاية « فما جاء فقير إلا بما متع غني » [(٢)].

وإذا ما تحقق ذلك فإنه يتوفر لدينا هيكل إنتاجي متكامل مع نفسه ، ويتضاءل اعتماده على التجارة الخارجية ، حيث إنه يبنى على أساس من الاعتماد على السوق الداخلية الضخمة ، التي يفتحها ويخلقها توفير « حد الكفاية » للمواطنين جميعاً ، ومن ثم ننجو من براثن الاحتكارات العالمية . وتلك هي التنمية المستقلة ، والتي تغذي نفسها بنفسها .

(١) سورة الأحقاف ، الآية رقم ٢٠ .
(٢) نهج البلاغة ص ٧٨ ، جـ ٤ .

الفرع الثالث : التكوين الرأسمالي في ظل الهيكل الجديد للإنتاج :

إن التكوين الرأسمالي جز لا يتجزء من استراتيجية « حد الكفاية » ، حيث إن الإشباع المستمر والمتنامي للحاجات ، وحد الكفاية المتصاعد ، يتطلب زيادة المقدرة الإنتاجية بصفة مستمرة ، وهذا يتطلب تراكماً رأسمالياً بصفة مستمرة أيضاً ، حتى تتمكن الصناعة من مد كافة القطاعات بما يلزمها . غير أن التكوين الرأسمالي في ظل هذه الاستراتيجية ليس شرطاً أن يتمثل في مشروعات عملاقة ، بل ينبغي أن يتركز - في البداية على الأقل - في مشروعات صغيرة تتلاءم مع الظروف القائمة ، وتستطيع أن تحقق إضافات رأسمالية أكبر في مجموعها ، مما تمثله المشروعات العملاقة ، تلك التي يدعى أنها تحقق وفورات ضخمة . والحقيقة أن وفورات المشروعات العملاقة إنما هو في المدى القصير ، وفيما يخص إنتاجها هي أما في الأجل الطويل . وبالنسبة لاقتصادها القومي في مجموعه ، فإن المصانع الصغيرة ووحدات الإنتاج الريفي ، هي التي ستخلق التراكم ، وتحقق الوفورات الضخمة على المستوى القومي ، وفي الأجل الطويل . ذلك أنها هي التي ستحفز همم المخترعين وهي التي ستكون لها القدرة على تطبيق مبتكراتهم في حل المشاكل التي ستواجهها ، ومن ثم فإنها ستخلق النواة الأولى لتكولوجيا خاصة بنا - وهو ما سنناقشه في المطلب التالي - إنها ستعطى الشعب ثقته المفقودة في قدراته ، وتشعره بقدرته على الإبتكار ، وايجاد الحلول لمشكلاته ، وبالتالي تخلصه من الشعور المدمر الذي يتمثل في تلمس الحلول لكل مشكلة فيما ابتكره مجتمع يختلف عنا في الظروف والإمكانات اختلافاً جذرياً ، فإن لم نجد حلاً لديهم وقفنا عاجزين في انتظار أن يتقدم أحدهم لحل تلك المشكلة . وقد سبق أن قررنا أن هذه الاستراتيجية ، تقوم على الاعتماد على الذات ، وتحقيق الاستقلال في كل المجالات .

وهكذا يتكون لدينا هيكل إنتاجي يختلف اختلافاً جذرياً عن الهيكل القائم حالياً ، هيكل يتمتع بالتكامل بين قطاعاته المختلفة ، يستطيع أن يحقق الاكتفاء الذاتي إذا اقتضت ذلك الظروف ، حيث يقل فيه الاعتماد على الخارج إلى أبعد حد ممكن ، فلا نعتمد على الخارج في أمر جوهري ، تطبيقاً لفرض الكفاية الذي يعتبر إنتاج أي سلعة لازمة ، أو خدمة مطلوبة ، من فروض الكفاية التي يأثم المجتمع كله إذا لم يقم بالوفاء بها أحد ، ولقد سبق أن بينا أن فرض الكفاية أهم من فرض العين ، وأن أداءه أفضل من أداء فرض العين .

المطلب الثالث

بناء التكنولوجيا الذاتية

تمهيد :

تقوم استراتيجية « حد الكفاية » على الاعتماد على الذات ، تطبيقاً لفروض الكفاية الإسلامية في ميدان الإنتاج ، فهي بالتالي تقوم على تحقيق الاستقلال الحقيقي اقتصادياً وسياسياً وفكرياً ، ومن ثم فإن إحدى معطياتها الملازمة لها هي توفير الظروف الداعية إلى ابتكار وتطوير « التكنولوجيا » الذاتية ، الخاصة بنا .

وهذا المطلب يهتم ببيان ما يمكن لاستراتيجية « حد الكفاية » - بما تتميز به من قدرة على تحقيق التنمية ومن استقلال في كل الجوانب - أن تقدمه في ميدان بناء التكنولوجيا .

وستقوم فروع هذا المطلب ببيان هذا الدور فيما يلي :

الفرع الأول : موقفنا التكنولوجي اليوم .

الفرع الثاني : مفهوم التكنولوجيا الحقيقي .

الفرع الثالث : استراتيجية « حد الكفاية » وبناء التكنولوجيا .

الفرع الأول : موقفنا التكنولوجي اليوم

إن موقف شعوب الأمة الإسلامية اليوم من التكنولوجيا الحديثة ، يتمثل في جدل نظري واسع وعقيم ، يدور على صفحات الكتب والمجلات العلمية المتخصصة ، حول أهمية التكنولوجيا وضرورة نقلها ، ومدى القدرة على تحمل تكاليف هذا النقل ، وهل نلهث وراء كل جديد منها ، أم ننتقي من بين أنواعها ما يناسبنا ؟ .

يدور هذا الجدل في واد يغاير مايجري عليه العمل ، حيث تقوم الدول بالحصول على أي نوع من التكنولوجيا يأتيها في الغالب متضمنا في المعونات والقروض ، دون أن يكون لها أية استراتيجية في هذا الصدد ، وكيف تكون لها مثل هذه الاستراتيجية وهي تعتمد على المنح والقروض والتي يتحكم مقدمها في نوع العدد والآلات التي تمثلها هذه المنح وتلك القروض ؟ دون أن يكون لهذه الدول إرادة خاصة . وحتى من يدفع منها الثمن نقداً وعداً ، فليس في وضع مختلف بل ربما يكون أكثر خضوعاً لإرادة موردي هذه العدد وتلك المعدات .

وهكذا تقف هذه البلاد - في هذا المجال - مجرد مستقبل لمنجزات التكنولوجيا الغربية فإن احتاجت تلك العدد والآلات إلى مسمار أو قطعة غيار ، وقفت قدرتها عاجزة تتطلع إلى الخارج ، حتى يمن عليها بما يعيد الحياة لتلك الآلة ، وبالتالي تستمر تبعيتها التكنولوجية التي هي نوع من الاستعمار في صورته الجديدة ، والتي حلت - كما بينا من قبل - محل الاستعمار العسكري عندما رحل مكرها من هذه البلاد .

هذا هو وضعنا القائم في ميدان التكنولوجيا ، وضع لن يتحقق به تقدم ، ولن تبنى معه تكنولوجيا ، فكيف نتخلص من هذا الوضع ؟ وما الدور الذي تؤديه لنا استراتيجية «حد الكفاية » في هذا السبيل ؟ سبيل بناء تكنولوجيا ذاتية نشارك بها العالم ، بدلاً من الاعتماد عليه والسير في ذيله ، إن هذا هو ما سيجيب عليه الفرعان التاليان .

الفرع الثاني : مفهوم التكنولوجيا

يلزمنا في البداية - وقبل التعرض للحل في هذا المجال - أن نتفق على ما تعنيه التكولوجيا حقيقة ، فربما يكون هذا المفهوم لها هو منطلقنا إليها ، وربما نتبين أن سبب موقفنا الحالي هو خطأ في المفهوم لا أكثر ، ترتب عليه خطأ في التطبيق .

ولن نتعرض هنا لمعنى هذه الكلمة اللغوي ومقابلها العربي ، وهل هو تقنية أم تكنية، فلقد أصبحت كلمة دارجة ، واللغة العربية تتسع لها كما اتسعت لغيرها من الكلمات الأعجمية على مر التاريخ ، والذي يعنينا هنا - إذا - هو مفهومها الموضوعي ، الذي تعرض له الكثير من الباحثين المتخصصين ووصلوا إلى أن التكنولوجيا تعني «الجهد المنظم الرامي لاستخدام نتائج البحث العلمي في تطوير أساليب أداء العمليات الإنتاجية بمعناها الواسع ، بهدف التوصل إلى أساليب جديدة ، يفترض فيها أنها أجدى للمجتمع»[(١)] .

فهي إذا جهد منظم يرمي للوصول إلى أساليب جديدة للأداء ، باستخدام نتائج البحث العلمي . وبعبارة أخرى : هي فكر ينعكس في شيء ، قد يكون مادياً أو معنوياً ، أي أنها ليست العدد والآلات التي تلهث الدول النامية خلف استيرادها من الدول المتقدمة، فتلك العدد والآلات ثمرات للتكنولوجيا وليست تكنولوجيا ، وهذا مالا يدركه العامة من الناس ، ويقع فيه بعض من يدعون الخبرة والعلم ، وتوضع بيدهم مقاليد الإشراف على مايسمونه « نقل التكنولوجيا » إلى العالم المتخلف .

---

(١) د. اسماعيل صبري عبد الله ، استراتيجية التكنولوجيا ، من أبحاث استراتيجية التنمية في مصر ، مرجع سابق ، ص ٥٣٠ .

إنهم يخلطون بين شيئين ، التكنولوجيا بمفهومها الذي ذكرناه ، ومنجزات التكنولوجيا ، ويحصلون على بعض هذه المنجزات ، ويظنون أنفسهم قد نقلوا جزءا من التكنولوجيا ، وذلك وهم كبير ، فالثمرة يمكن استيرادها ونقلها مهما غلا ثمنها ، لكنها لم تتجدد ولا تتكاثر ، وإنما ينتهي وجودها وأثرها بعد استهلاكها .

أما الشجرة التي تعطى الثمار ، فلابد أن تنبت وتنمو وتترعرع في أرض صالحة ، وبيئة مواتية ، في ظل رعاية مستمرة ، وإذا تم ذلك أعطت الشجرة أفضل الثمار وأطيبها . والمنجزات التكنولوجية من عدد وآلات وغيرها من الثمرة التي يقوم العالم المتخلف باستيرادها ، لكنها ليست الشجرة التي تطرح الثمر ، وتسمى التكنولوجيا . أن شجرة التكنولوجيا لابد من زراعتها في بيئتها المناسبة ، وتحت شروط استنباتها ، حتى نقول إنه تمت عملية التكنولوجيا ، أما ما يجرى عليه العمل - والذي بيناه في الفرع السابق - فلا علاقة له ببناء التكنولوجيا . وإنه فقط نقل لبعض منجزاتها ، والتي تستهلك بالاستعمال بعد فترة ، وربما تستهلك فنيا قبل تركيبها في العالم النامي .

- **بيئة التكنولوجيا :**

ما هي البيئة الصالحة ، والتربة المناسبة ، التي توفر شروط استنبات شجرة التكنولوجيا لدينا ؟

إنها هي البيئة التي تحقق التنمية الاقتصادية المستقلة ، والجهد الدؤوب اللازم لها ، فرغم أن التنمية ونجاحها ، والتكنولوجيا وتقدمها ، يتبادلان التأثير دون شك ، إلا أن التنمية ونجاحها هو الذي يولد التكنولوجيا ، وليست التكنولوجيا هي التي تصنع التنمية، « فتوفر التكوين الاقتصادي والإجتماعي والحضاري بانجلترا في النصف الثاني من القرن

الثامن عشر ، هو الذي دفع بها إلى استخدام بعض المخترعات البسيطة - والتي ربما كانت معروفة من قبل في مجتمعات أخرى - في تطوير الإنتاج تطويراً جذرياً . وتطور هذه الأوضاع هو الذي أدى إلى التقدم التكنولوجي وليس العكس ، ومن ثم فتصور أن استيراد التكنولوجيا المتطورة يحل قضايا التخلف ، قلب للمنطق العلمي ، وتجاهل للمسار التاريخي للتجربة الغربية [١] . إن القفزات المتسارعة في الميدان التكنولوجي في النصف الثاني من القرن العشرين قد تمت بعد نضوج عملية التنمية الاقتصادية في البلاد التي شهدت هذه القفزات .

إن منجزات التكنولوجيا التي تملأ العالم الغربي اليوم هي ثمرة تطور حضاري طويل نسبياً ، واستيراد هذه المنجزات لايمكن أن يولد عملية التطور ذاتها أو يغني عنها .

وبهذا نتبين أن الطريق الذي نسلكه في ميدان التكنولوجيا طريق غير مجد ، ويحدد لنفسه هدفاً لا يصلح للتحقيق ، فالتكنولوجيا كما قلنا لا تنقل ونحن نصر على نقلها ، وهي تستنبت بالداخل ونحن نتجاهل هذه الحقيقة .

ومن هنا تظهر أهمية استراتيجية «حد الكفاية » بقدرتها على توفير البيئة المطلوبة لبناء التكنولوجيا بمفهومها السليم ، وبقيامها - تحقيقاً لفريضة الاستقلال - باستنبات التكنولوجيا داخليا ، وبنائها فوق أرض الأمة الاسلامية . فكيف تسلك استراتيجية «حد الكفاية » الطريق إلى هذا ؟ إن هذا هو موضوع الفرع التالي .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٣٠ .

الفرع الثالث : استراتيجية « حد الكفاية » وبناء التكنولوجيا

توصلنا في المبحث السابق إلى أن استراتيجية حد الكفاية تقوم على عناصر ثلاثة من أهمها فرض العمل على كقد قادر ، وتشغيل كافة الإمكانات المتاحة من أجل إنتاج السلع والخدمات اللازمة لتحقيق حد الكفاية المقرر . وفي المطلب السابق توصلنا إلى أن ذلك سيؤدي إلى خلق هيكل إنتاجي خاص ، يتكون من صناعات صغيرة موزعة على مختلف المجالات ، تحقيقاً لنشر نطاق الملكية الخاصة ، وتزامن الإنتاج والتوزيع ، وهما مبدآن أساسيان في النظام الإسلامي، وذلك إلى جانب الصناعات الكبيرة ، والتي يضمها القطاع العام الذي تملكه الجماعة أو الدولة وتديره الأخيرة .

وبناء على هذا الوضع فإن التكنولوجيا المطلوبة هي التي تستجيب لاعتبارات هذا الهيكل الإنتاجي الجديد ، الذي يفرضه أسلوب استراتيجية حد الكفاية في الانتاج ، فإذا كانت هذه الاستراتيجية تنطلق من استخدام كافة الإمكانات المتاحة للمجتمع في جميع المجالات ، فإنها تنطلق في الميدان التكنولوجي من التكنولوجياالوطنية ، والتي يملكها المجتمع بالفعل ، قبل أن تتطلع إلى التكنولوجيا التي أنتجها الغرب ، لتحل مشكلاتهم لا مشكلاتنا . فالحقيقة أن أفدح ما أصاب الدول النامية ، هو إغفالها هذه الحقيقة، وتسليمها بأن تكنولوجيتها المحلية بالية ، يجب التخلص منها بأسرع مايمكن ، وإحلال تكنولوجيا حديثة محلها، إذ أن هذا التفكير مدمر وخاطئ من عدة وجوه .

أولاً : تلك التكنولوجيا نشأت واستقرت لأنها كانت ملائمة لظروف المجتمع ، وهذه الملاءمة لا تختفي بين يوم وليلة ، لأن المجتمع لا يقفز من حالة التخلف إلى مستوى الدول المتقدمة في يوم وليلة ، ولذلك فإن بعضها على الأقل يظل ملائما لسنوات طويلة رغم بناء صناعات حديثة .

ثانياً : هذه التكنولوجيا بصفة عامة كثيفة العمالة ، وهذا يتناسب مع رغبتنا في تحقيق العمالة الكاملة (كجزء من استراتيجية تحقيق « حد الكفاية ») .

ثالثاً : لأن تطويرها ليست له تكلفة رأسمالية كبيرة ، ولا يقتضي جهداً ضخما في تدريب العاملين [1]. وبالتالي فيجب أن ننطلق من هذه التكنولوجيا ، وخاصة أنها تتناسب وعادات الشعوب التي تجب مراعاتها ، بدلا من إكراهها على أن تصب نفسها في القالب الغربي ، فإن ذلك أكبر عدوان على شعوبنا ، التي تعيش في صراع مع مكرهيها على هذا القالب ، وتقاومه بوعي أو بدون وعي .

ومن هذا المنطلق فإننا - في ظل استراتيجية حد الكفاية - سيكون لدينا مصدران نستقي منهما ما نبني به تكنولوجيا ذاتية :

١ - الأفكار التي تحملها التكنولوجيا المحلية المملوكة لنا بالفعل ، والتي عشنا عليها ، وألفتنا وألفناها .

٢ - الفكر العالمي ونتائج البحث العلمي العالمي ، الذي هو ميراث إنساني عام .

ومن هذين المصدرين يستقي علماؤنا والباحثون منا ، ويبتكرون الحلول التكنولوجية للمشاكل التي تواجه الجهاز الإنتاجي الذي تبنيه من جديد استراتيجية حد الكفاية .

فالجهد المطلوب من مراكز البحث العلمي لدينا يتمثل إذا في خطوات ثلاث :

الاولى : تطوير التكنولوجيا المحلية بالعكوف على دراستها ، وتطعيمها بما هي في حاجة إليه ، حتى تقدم أكبر قدر ممكن من المساهمة الفعالة ، وبأقل تكاليف ممكنة .

(١) المرجع السابق ص ٥٤٨ - ٥٤٩ .

الثانية : تطويع التكنولوجيا الأجنبية لظروفنا ، وليس ذلك بنقل منجزات التكنولوجيا القائمة ، وإنما باستخدام نفس الفكرة التي استخدمها الغربيون مثلا ، وإنتاج ما تسفر عنه هذه الفكرة لدينا .

الثالثة : الإبداع النابع من توفر الثقة في النفس ، فمن تكرر النجاح وتواليه يكتسب علماؤنا دربة وثقة ، تجعلهم يبتكرون ما يعجز علماء الغرب عن تحقيقه ، لأنهم لا يعيشون الواقع الذي يعيشه علماؤنا في بيئة التنمية الجديدة .

وشيئاً فشيئاً تبني التكنولوجيا الذاتية من خلال ما تحققه التنمية الاقتصادية من نجاح ، بعد أن توضع بذرتها في أرض صالحة ، وتربة مناسبة ، تتوفر بها شروط استنبات التكنولوجيا ، والتي ستطرح لنا المنجزات المطلوبة محلياً ، تلك المنجزات التي نستوردها اليوم على زعم أنها التكنولوجيا ، وتتطور هذه التكنولوجيا بمرور الأيام ذاتيا ، وتسير في اتجاه مستقل عن الاتجاه الذي ربما يسلكه العالم المتقدم ، ذو الظروف والبيئات والمشكلات المختلفة عنا ، وعندها ربما يكشف اتجاه تكنولوجيتنا عن حلول وابتكارات تكنولوجية يعجز عنها العالم المتقدم ، ويستطيع أن يستخدم فكرتها في حل مشكلاته ، ومن ثم تتحقق المشاركة في ميدان التكنولوجيا حقيقة .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤٨ - ٥٤٩ .

الفصل السادس

القيمة وتكون السعر في الاقتصاد الإسلامي

تمهيد :

البحث في القيمة من وجهة النظر الإسلامية ليس حديثاً ، إذ سبق أن قدم فيه المفكرون المسلمون إسهاماً طيباً ، وكذلك الحديث عن تكون السعر في السوق ، وكيفبة تحديد الأسعار في ظل السوق الإسلامية .

وسنحاول في هذا الفصل أن نتعرف بصورة عامة على القيمة في الفكر الإسلامي ، من حيث تكونها ، وأثر العمل فيها ، وفائض القيمة ، وصاحب الحق فيه . ثم نتعرف على الشكل الإسلامي للسوق ، وكيفية تحديد السعر في ظل المنافسة الإسلامية ، وذلك في المطالب التالية :

المطلب الأول : القيمة في الفكر الإسلامي .

المطلب الثاني : فائض القيمة في الفكر الإسلامي .

المطلب الثالث : صاحب الحق في القيمة الفائضة في الفكر الإسلامي .

المطلب الرابع : الشكل الإسلامي للسوق .

المطلب الخامس : كيفية تحديد الأسعار في المنافسة الإسلامية .

إضفائه هذه القيمة ، مقصور على القيم العرفية ، لا القيم الشرعية ، فالأخيرة إنما تكون - كما عرفنا - بإباحة الشارع الانتفاع بالشيء . فإذا تم إحراز الشيء ذي القيمة الشرعية بواسطة العمل البشري ، فإن القيمة الذاتية الكامنة فيه تزيد بقدر العمل الذي أنفق في إحرازه ، فالعمل الذي ينقل المورد من الإباحة إلى الملكية يضيف له قيمة ، أو يكسبه نوعاً جديداً من القيمة لم تكن له من قبل ، نقترح أن نطلق عليها « القيمة المكتسبة » . وبهذه القيمة الجديدة يكون المورد أكثر إشباعاً للحاجات البشرية المعتبرة . ومن يدخل هذا النوع من القيم في المورد تعطيه الشريعة الإسلامية حق تملكه وحق التصرف فيه بشتى الطرق المشروعة .

وهذا هو أثر العمل في القيمة في ظل الشريعة الإسلامية ، يضيف نوعاً من القيمة لم يكن موجوداً من قبل ، هو « القيمة المكتسبة » . أي أن العمل يكسب الأشياء قيمة فوق القيمة التي كانت لها ، قبل أن يمارس أثره عليها . وبعد إكتساب الشيء لهذه القيمة التي يضيفها العمل ، يستطيع أن يسير في الأسواق بقيمة تبادلية ، ولم يكن يستطيع السير في الأسواق قبل أن ترد عليه القيمة المكتسبة ، التي أضافها العمل الإنساني .

لكن علينا أن نعي أن الشيء الذي إكتسب « القيمة المكتسبة » عن طريق العمل الإنساني ، فأصبح يسير بين الناس في الأسواق ، علينا أن نعي أنه لا يسير بها وحدها ، ولكنه يحمل في جوهره القيمة السابقة التي كانت له قبل أن ترد عليه هذه القيمة التي أعطاه إياها العمل . فهو يحمل الآن نوعين من القيمة ، القيمة الذاتية ، والقيمة المكتسبة ، وهما معاً ينصهران في نوع ثالث من القيمة ، هو القيمة العرفية أو التبادلية أو السوقية .

فأثر العمل في القيمة في الفكر الإسلامي إنما يتمثل في جعل الشيء ذي القيمة الذاتية يحمل القيمة التبادلية ، عندما يدخل عليه القيمة المكتسبة ، فالعمل البشري لايعطى المنتج

فالمباحات غير المحرزة لاتباع أو تشترى ، ولا تضمن بإتلاف بين الناس إذ ليس لها قيمة عرفية .

٢ - القيمة الشرعية التي يكتسبها الشيء من إباحة الشريعة الإنتفاع به ، سواء أكان محرزاً أم غير محرز . فالمال المباح الذي نفينا عنه القيمة العرفية السابقة ، مال متقوم شرعاً ، أي له قيمة شرعية ، أي قيمة ذاتية كامنة فيه ، جاءته من خلق الله تعالى له صالحاً لسد الحاجات البشرية المعتبرة . فالقيمة الشرعية أعم من القيمة العرفية ، فما له قيمة شرعاً قديكون محرزاً فتكون له قيمة عرفية . وقد لايكون محرزاً فيبقى متقوماً شرعاً لا عرفاً .

فالمال الذي أباح الله تعالى الإنتفاع به هو مال متقوم ، والمال الذي لم يبح الله تعالى الإنتفاع به هو مال غير متقوم ، فكأن الصفة التي تساءلنا عنها هي إباحة الإنتفاع أو عدم إباحته ، فهي التي تجعله متقوماً شرعاً أو غير متقوم .

يقول أبو حنيفة رحمه الله تعالى إن التقوم يستلزم المالية [١] ويقول أبو زهرة رحمه الله تعالى « إن المالية تلازم التقوم ، فحيثما كان تقوم فلابد أن تصحبه مالية ، وقد تكون المالية من غير أن يثبت تقوم ، ويكون حينئذ مالاً غير متقوم ، لا يعترف الشرع له بقيمة ذاتية ، ولا يضفي عليه قيمة شرعية ، وإن شئت فقل إن المال غير المتقوم ، مال في عرف مستحليه ولكنه غير مال في نظر الشرع ، لأنه سلب إحترام المال ، وسلب القيمة التي يسير بها في الأسواق [٢] .

---

(١) التفتازاني - شرح التلويح - مرجع سابق ص ٣٢٧ .

(٢) محمد أبو زهرة - الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية - دار الفكر العربي - القاهرة - ص ٥٣ .

ويتساءل الشيخ أبو زهرة عن المال المباح بناء على هذه التفرقة بين القيمة العرفية والقيمة الشرعية ، أهو مال متقوم أم مال غير متقوم ؟ فيقول :

« الذي أراه أن الأموال المباحة يجوز اعتبارها أموالاً متقومة ، مادام الشارع قد أباح الإنتفاع بها ، واحترم ملكية من سبق إليها ، واستولى عليها . لأن الأموال غير المتقومة مالا يقر الشارع ملكيتها ولا يحترمها ولا يبيح الإنتفاع بها » [(١)] .

فالمال المباح يحمل قيمة ذاتية كامنة فيه ، أما لماذا لا يتبادل بين الناس بيعاً وشراء ، ولماذا لا يضمن بينهم بالإتلاف ، برغم هذه القيمة الذاتية الكامنة فيه فذلك « لأنه لا مالك له ، والضمان إنما يكون لمالك يطالب بحقه ، وكذلك عدم ورود التصرفات الشرعية عليه ، فلعدم ملكية المتصرف ، ولأنه باق على الشركة الطبيعية بإباحته للعموم ، وتركه للناس يتسابقون في إحرازه والإستيلاء عليه ، وبالإحراز يدخل في الملكية ، وتتعلق به كل حقوق المالك المحرز [(٢)] . يقول النبي ﴿ﷺ﴾ (من سبق إلى مالم يسبق إليه أحد فهو له) [(٣)] فالسبب في عدم ورود التصرفات على المال المباح قبل إحرازه ، وفي عدم ضمانه بالإتلاف بين الناس ، إنما يرجع لكونه غير مملوك، وليس لأنه غير متقوم على الإطلاق ، إذ هو متقوم شرعاً وله قيمة ذاتية كامنة فيه .

الفرع الثاني : أثر العمل في القيمة في الفكر الإسلامي

للعمل أثر جوهري في إضفاء القيم على الأشياء في الفكر الإسلامي ، بيد أن نطاق

---

(١) المرجع السابق ص ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .
(٣) رواه أبو داود - انظر الكنز الثمين ، لعبد الله بن الصديق ، مطبعة السعادة القاهرة ط ١ سنة ١٩٦٨ تحت رقم ٢٧٣٦ .

إضفائه هذه القيمة ، مقصور على القيم العرفية ، لا القيم الشرعية ، فالأخيرة إنما تكون – كما عرفنا – بإباحة الشارع الانتفاع بالشيء . فإذا تم إحراز الشيء ذي القيمة الشرعية بواسطة العمل البشري ، فإن القيمة الذاتية الكامنة فيه تزيد بقدر العمل الذي أنفق في إحرازه ، فالعمل الذي ينقل المورد من الإباحة إلى الملكية يضيف له قيمة ، أو يكسبه نوعاً جديداً من القيمة لم تكن له من قبل ، نقترح أن نطلق عليها « القيمة المكتسبة » . وبهذه القيمة الجديدة يكون المورد أكثر إشباعاً للحاجات البشرية المعتبرة . ومن يدخل هذا النوع من القيم في المورد تعطيه الشريعة الإسلامية حق تملكه وحق التصرف فيه بشتى الطرق المشروعة .

وهذا هو أثر العمل في القيمة في ظل الشريعة الإسلامية ، يضيف نوعاً من القيمة لم يكن موجوداً من قبل ، هو « القيمة المكتسبة » . أي أن العمل يكسب الأشياء قيمة فوق القيمة التي كانت لها ، قبل أن يمارس أثره عليها . وبعد إكتساب الشيء لهذه القيمة التي يضيفها العمل ، يستطيع أن يسير في الأسواق بقيمة تبادلية ، ولم يكن يستطيع السير في الأسواق قبل أن ترد عليه القيمة المكتسبة ، التي أضافها العمل الإنساني .

لكن علينا أن نعي أن الشيء الذي إكتسب « القيمة المكتسبة » عن طريق العمل الإنساني ، فأصبح يسير بين الناس في الأسواق ، علينا أن نعي أنه لا يسير بها وحدها ، ولكنه يحمل في جوهره القيمة السابقة التي كانت له قبل أن ترد عليه هذه القيمة التي أعطاه إياها العمل . فهو يحمل الآن نوعين من القيمة ، القيمة الذاتية ، والقيمة المكتسبة ، وهما معاً ينصهران في نوع ثالث من القيمة ، هو القيمة العرفية أو التبادلية أو السوقية .

فأثر العمل في القيمة في الفكر الإسلامي إنما يتمثل في جعل الشيء ذي القيمة الذاتية يحمل القيمة التبادلية ، عندما يدخل عليه القيمة المكتسبة ، فالعمل البشري لايعطى المنتج

قيمة إلا بقدر ما يضيف عليه فوق قيمته الذاتية ، فمن صاد غزالاً لايقبل مبادلته بأرنب صاده شخص آخر لمجرد أن صيد الغزال وصيد الأرنب يتساويان في تطلب إطلاق سهم وكفى ، إذ هما يختلفان في القيمة التبادلية بسبب إختلاف القيمة الذاتية للغزال عن القيمة الذاتية للأرنب ، وإن إتفقا في القيمة المكتسبة ، ومن أحيا فداناً من موات الأرض خلال عام من العمل ، فإنه لايبادله بنصف فدان أحياه غيره في نفس الفترة ، وذلك لاختلاف القيمة الذاتية للمساحتين . وهكذا يكون مجموع القيمتين معاً - الذاتية والمكتسبة - هو الذي يكون القيمة العرفية أو التبادلية أو السوقية ، أي القيمة التي تعارف الناس عليها ، ويتبادلون الأشياء على أساسها ، وبها تسير السلع في الأسواق .

وهكذا يتضح لنا أن إحراز المباحات يعطيها قيمة تبادلية تتكون من قيمتها الذاتية بالإضافة إلى « القيمة المكتسبة » التي يضيفها العمل .

بيد أن الإحراز يختلف في مضمونه من سلعة لأخرى ، بمعنى أن الإحرازفي كل سلعة يكون بحسبها ، فإحراز الأرض يختلف عن إحراز الطير ، عن إحراز الكلأ ... الخ .

فإحراز الأرض بإحيائها ، وإحراز الماء بتعبئته في شيء ، وإحراز الطاقة الشمسية بتخزينها في بطاريات ...الخ . ولكن إذا استفدنا من المباحات في الإنتاج كاستخدام الشلال في إنتاج الكهرباء ، فهل يعد هذا نوع من الإحراز ؟ إنه كذلك ، فهو المناسب لإحراز مياه الشلال ، فطاقة إنحدار المياه تدخل في إنتاج الكهرباء . ويكون واضحاً أن مجرد الإستفادة من المباح في إنتاج منتج ما يعد نوعاً من الإحراز .

وعليه فإننا - داخل الفكر الإسلامي - لا نقول بأن قيمة السلعة هي ما بذل فيها من عمل ، وإنما هي تحمل إلى جانب قيمة العمل ، قيمتها الذاتية التي جاءتها من إباحة الله تعالى الانتفاع بها . ونقول إن القيمة الذاتية للسلع التي خلقها الله تعالى صالحة لإشباع

الحاجات البشرية ، تكتسب بالعمل قيمة مكتسبة ، تضاف إلى قيمتها الذاتية فتكونان معاً القيمة التبادلية . وعليه فإن الفكر الإسلامي يعرف للسلعة أنواعاً ثلاثة من القيمة هي :

(١) القيمة الذاتية : وتستمدها من صلاحيتها لسد حاجة معتبرة في الشريعة الإسلامية .

(٢) القيمة المكتسبة : وهي التي يدخلها العمل الإنساني في السلعة ذات القيمة الذاتية ، عندما يحور فيها بطريقة تجعلها أكثر صلاحية لسد لحاجات المعتبرة ، وهي تتناسب مع العمل المبذول في تحوير السلعة ، وهي تمثل الجزء الذي ينسب إلى العمل البشري من القيمة .

(٣) القيمة السوقية : وهي التي تتبادل بها الأشياء في السوق ، وتتكون من مجموع القيمتين السابقتين ، الذاتية والمكتسبة .

فالقيمة الذاتية - إذن - تعكس رغبة البشر ، فبقدر ما تكون السلعة مشبعة للرغبات المشروعة ، بقدر ما يكون لها من قيمة ذاتية ، أي أنها تعكس جانب الطلب على المنتجات .

أما القيمة المكتسبة فتكون بقدر المعاناة التي تحملها الإنسان في سبيل إكتساب هذه القيمة ، فهي تعكس جانب العرض ، ومن ثم فإن القيمة التبادلية تعكس جانبي العرض والطلب ، التكلفة والمنفعة ، فالقيمة التبادلية إنما توجد في شيء ما ، لأنه يشبع رغبة إنسانية مشروعة من ناحية (له قيمة ذاتية) ، ولأن الحصول عليه يتطلب بذل عمل إنساني (قيمة مكتسبة) ، ولو فقدت السلعة إحدى القيمتين ، لما كانت لها قيمة تبادلية ، فإذا لم يكن للشيء قيمة ذاتية ، بأن كان غير مباح الانتفاع به ، فإنه سيفقد « قيمته التبادلية » . ولو فقد الشيء قيمته المكتسبة ، بأن كان لم يبذل فيه عمل إنساني ، بل هو باق على أصل الإباحة ، فلن تكون له قيمة تبادلية أيضاً ، وإنما يكون من حق أي فرد أن يستولي عليه ، من مكانه الطبيعي الذي خلقه الله فيه . وبهذا ينسبُ الفكر الإسلامي إلى العمل البشري جزءاً من

القيمة التبادلية فقط ، هو الجزء الذي أضافه إلى القيمة الذاتية للشيء ، وهو يتناسب مع الجهد المبذول منه في العملية الإنتاجية ، ولا ينسب إليه كل القيمة - كما تدعي بعض النظريات - يقول اللّه تعالى : « وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل ، صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل) [1] . فتشير الآية الكريمة إلى الواقع المشاهد عندما تتجاور قطع الأرض ، وتتحد أصناف المزوعات ، ومع ذلك تختلف النتائج في الكمية والنوعية ، وهو ما عبر عنه الله تعالى بتفضيله بعضها على بعض في الأكل « إذ الأكل هنا يقصد به النتائج ، وهو يختلف من حيث الشكل والقدر والرائحة والطعم ، وذلك مما يدل على الصانع الحكيم ، فإن اختلافها مع إتحاد الأصول والأسباب لايكون إلا بتخصيص مختار » [2] .

إذا فكمية العمل المبذول يمكن أن تتعادل في منتجين ، ثم تختلف قيمتهما من حيث ما منحهما الله تعالى من قيمة ، وما خلق عليه أحدهما من صلاحية لإشباع الحاجات بصورة أفضل مما خلق عليه الآخر . ولا ينسب إلى العمل في ظل الإسلام إلا القيمة التي أضافها ، وهي القيمة المكتسبة كما بينا .

ويترتب على ما سبق أن القيم الذاتية للسلع الحرة لن تكون مدفوعة القيمة بالنسبة لأول عملية إنتاجية إستخدمتها ، أو تدخل هذه السلع فيها ، فالقائم بإحياء موات الأرض يبذل عليها عملاً ينقلها إلى الحياة ، ويتملكها بهذا العمل ، الذي لم يبذل سواه في سبيل تملكها ، فلو أراد آخر أن يشتريها منه ، فإنه لن يدفع إليه قيمة العمل فقط ، ولكن قيمة العمل وبعض مقابل القيمة الذاتية للأرض ، أي قيمتها التبادلية ، ومن يقطع الشجر من الغابة البكر ، فلن

(١) سورة الرعد الآية رقم ٤

(٢) البيضاوي - تفسير البيضاوي - حاشية الشهاب على البيضاوي - دار صياد بيروت ص ٢٢٠

يبيعه بتكلفة قطعه ، وإنما بها مع القيمة الذاتية للخشب ، أي قيمته التبادلية . وبالتالي فعند دخول هذه السلع في عملية إنتاجية تالية ، فإنها تدخل بما بذل فيها من عمل ، زائداً قيمتها الذاتية التي دخلت في ملك أول منتج مجاناً ، ولكنها لن تنتقل إلى غيره مجاناً ، إذ هي لم تعد سلعة مباحة كما كانت ، وإنما أصبحت سلعة مملوكة لشخص لا يتركها إلا بقيمتها التبادلية .

بيد أن العملية الإنتاجية الثانية ، وإن حصلت على هذه السلع بقيمتها التبادلية ، فإنها لا تحرم من الحصول على سلع مباحة أخرى ، تستفيد منها مجاناً كما استفادت العملية الأولى من بعض السلع الحرة أيضاً ، وهكذا ... كل عملية إنتاجية تالية ، تأخذ السلع السابقة بقيمتها التبادلية ، لتدفع ثمناً لما كان مباحاً في العملية السابقة لها ، وهي في نفس الوقت تحصل على سلع حرة جديدة تستفيد من قيمتها الذاتية . ومن ثم فكل منتج لسلعة إنتاجية يستطيع أن يستخدمها في الإنتاج التالي ، ويحصل من وراء ذلك على عائد يفوق ما بذله في سبيل الحصول عليها ، وهذا هو موقف صاحب الآلة ، وصاحب الأداة ، وصاحب العقار ، إذا قدم هذه الأشياء لتساهم في عملية إنتاجية ، فإنه يستطيع الحصول على أجرة لها تفوق العمل المبذول في إنتاجها ، وتتمثل الزيادة في مساهمة المباحات التي دخلت في إنتاج الآلة أو الدار أو الأداة .

وبالتالي فعندما يقوم المنتج باستئجار عوامل الإنتاج ، من عمل وآلات وأرض ، ويشتري المواد الأولية الإنتاجية ، فإنه يستطيع أن يعطي المكافأة العادلة لكل من ساهم في العملية الإنتاجية ، ويبقى لديه فائض ، جزء منه يمثل جهوده في العملية ، والجزء الآخر يمثل مقابل إسهام المباحات في العملية الإنتاجية .

الفرع الثالث : التدليل على حمل السلعة لقيم ثلاثة في الفكر الإسلامي :

قررنا أن السلعة - في الفكر الإسلامي - تحمل أنواعاً ثلاثة من القيم هي القيمة الذاتية ، والقيمة المكتسبة ، والقيمة التبادلية .

ويهمنا في هذا الفرع أن نستخلص من الفكر الإسلامي الأدلة على صحة هذا التقسيم ، ووجود هذه الأنواع من القيم .

أولاً : أدلة إمتلاك السلع قيماً ذاتية قبل أن يلحق بها العمل البشري .

(١) يقول النبي ﴿ﷺ﴾ : « المسلمون شركاء في ثلاثة الماء والكلأ والنار » [١] والشركة لا تكون في شيء معدوم القيمة ، وإنما تكون في الأشياء ذوات القيم . ولما لم يكن لمحل الشركة هنا قيمة تبادلية ، لعدم إحرازها بعمل إنساني بعد ، فإن القيمة التي لها ليست إلا القيمة الذاتية الكامنة فيها ، والتي تعود إلى صلاحيتها لإشباع الحاجات المعتبرة .

(٢) إمتن الله تعالى على عباده في كثير من آيات كتابه ، بالأشياء التي قلنا إنها تحمل قيماً ذاتية سابقة على لحوق العمل الإنساني بها ، مثل قوله تعالى : (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ، أفلا يشكرون) [٢] .

---

(١) رواه أبو داود وأحمد وابن ماجه .. انظر الكنز الثمين - مرجع سابق . ورواه أيضا أبو نعيم في الحلية ، ورواه أبو عبيد في الأموال - مكتبة الكليات الأزهرية - تحقيق الهراس - ص ٤١٣ .

(٢) سورة يس الآيات رقم ٣٣ - ٣٥ .

ومثل قوله تعالى : (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون . وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين) [1] .

ومثل قوله تعالى في تعداد طويل لهذه النعم ختمه بقوله : (وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ، إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ، وترى الفلك مواخر فيه ، ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون) [2] .

ومثل قوله تعالى : (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) [3] .

وقوله تعالى : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس) [4] .

وغير ذلك من الآيات التي تذكر منة الله وفضله على عباده ، بما مكن لهم في الأرض ، وبث فيها من سلع شتى . ولو لم تكن هذه السلع ذات قيمة ذاتية ، لما امتن الله تعالى بها على عباده . فهي إذا تحمل في ذاتها قيمة تستمدها من كونها صالحة لإشباع الحاجات الإنسانية .

(٣) يقول النبي ﴿ﷺ﴾ : من قتل عصفوراً عبثاً عج إلى الله يوم القيامة يقول : يارب إن فلاناً قتلني عبثاً ، ولم يقتلني منفعة [5] ، فمخاصمة العصفور لمن أهدر قيمته بقتله عبثاً ، تعني أن لهذا العصفور - وهو في السماء طليق - قيمة قبل أن يلحق به

(١) سورة الحجر الآيتان رقم ١٩ ، ٢٠ .
(٢) سورة النحل الآيات رقم ١٣ - ١٥ .
(٣) سورة الزمر الآية رقم ٦ .
(٤) سورة الحديد الآية رقم ٢٥ .
(٥) رواه النسائي وابن ماجه وابن حيان ، في صحيحه - انظر الكنز الثمين - مرجع سابق - تحت رقم ٣٨٥٢ .

عمل الصائد ، وإلا لما خوصم الصائد إذا صاده بطريقة يترتب عليها إتلاف قيمته . وهذا تمثيل من النبي ﴿ﷺ﴾ غير مقصور على العصفور ، وإنما ينسحب على كل الموارد الطبيعية التي وهبها الله تعالى للإنسان ليستخدمها في سد حاجاته المشروعة . فمن أتلف الكلأ بدلاً من رعيه ، ومن أحرق الغابة بدلاً من الاستفادة بأشجارها ، ومن لوث البحيرة أو النهر بدلاً من صيد السمك منهما ، فقد اقترف إثماً ، وستخاصمه هذه الطيبات يوم القيامة بسبب إتلافه لها عبثاً [(١)].

وكل هذا يثبت أن الطيبات الموجودة في الأرض ، وقبل أن تمسها يد الإنسان بالتحوير والتعديل ، لها قيمة ذاتية كامنة فيها سواء انتفع بها الإنسان أم لا ، وهو معاقب على إهدارها وتضييعها . ومن ثم فإن الفكر الإسلامي يجعل للطيبات المباحة قبل أن يلحق بها العمل البشري قيمة « ذاتية » .

ثانياً : الأدلة على أن العمل يضيف إلى القيم الذاتية للأشياء « القيمة المكتسبة » .

وهذه الأدلة كثيرة ونكتفي منها ببعضها ممثلاً فيما يلي :

(١) يعترف الفقه [(٢)] الإسلامي للمباحات التي جرى عليها عمل إنساني ترتب عليه إحرازها بطريق من الطرق - يعترف لها بقيمة عرفية ، على أساسها يتم تصرف محرزها فيها بشتى طرق التصرف المشروعة . ومن قبل ذلك لم يكن من حقه أن يبيع المباح أو يهبه أو يرهنه ، أو أن يمنع أحداً عنه . وليس ذلك إلا إعترافاً من الإسلام بقيمة العمل الذي من الإسلام بقيمة العمل الذي أدخل على هذه المباحات صفات لم تكن لها ، وأضاف

(١) هذا العقاب الأخروي هو العقاب الأساسي في الإسلام ، ولا يمنع ذلك إمام المسلمين من أن يعزر في الدنيا من يتلف هذه القيم الذاتية الكامنة في الطيبات التي بثها الله تعالى في أرضه .

(٢) انظر فتح القدير وحاشية ابن عابدين والمبسوط والمغني والمجموع وغيرها من كتب الفقه في باب « البيع » .

إليها قيمة لم تكن تحملها . فالعمل - إذن - يضيف قيمة إلى المادة التي يعمل عليها، عندما يحور من شكلها ، أو يسهل الانتفاع بها ، أو يدخل الحياة علبها . وهذه القيمة الجديدة إنما تستمد من العمل ولاشيء غير العمل .

ومن ثم فإن اعتراف الفقه الإسلامي بقيمة عرفية للشيء تختلف عن القيمة الذاتية التي كانت له من قبل إمتزاج العمل الإنساني به ، دليل واضح على أن العمل في الفكر الإسلامي يوجد قيمة .

(٢) يقول النبي ﴿ﷺ﴾ ، « من أحيا أرضاً ميتة فهي له ». [١] فما معنى إحياء الموات ؟ إنه نقل المورد من حالة لا يستفاد به فيها ، إلى حالة يستفاد منه فيها . وبم يكون ؟ إنه لا يكون إلا بالعمل الإنساني ، فهو إذا الذي يحي المورد الميت . وهناك فرق بين قيمة المورد الميت . وقيمته عندما يصبح حياً ، هذا الفرق إلى من ينسب ؟ إنه ينسب إلى العمل الذي بذل على المورد فنقله من الموت إلى الحياة . فإذا نظرنا في هذا الفرق بين القيمتين ، وجدناه يتمثل في القيمة المكتسبة ، أي القيمة التي يكتسبها المورد فوق ما كان له من قيمة ذاتية ، بسبب إمتزاج العمل الإنساني به ، وبغير هذا الطريق لم يكن ليكتسب هذه القيمة ، وإنما كان سيظل حاملاً لقيمته الذاتية فحسب . فالعمل الإنساني - في الفكر الإسلامي - يوجد قيمة لم تكن للمادة التي بذل عليها .

(٣) يعبر المفكر الإسلامي الكبير عبد الرحمن بن خلدون عن دور العمل في إضفاء القيمة على الأشياء فيقول :

« إعلم أن مايفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات ، إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله ، وهو القصد بالقنية .. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها ، مثل

(١) رواه البخاري وأحمد وأبو داود وابن ماجه وأبو عبيد في الأموال طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ص ٤١٣ .

النجارة والحياكة ، معهما الخشب والغزل ، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر . وإن كان من غير الصنائع فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به ، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها ، فتجعل له حصة من القيمة ، عظمت أو صغرت . وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس - كما قدمناه - لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته يسيره ، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح . فقد تبين أن المفادات والمكتسبات ، كلها أو أكثرها ، إنما هي قيم الأعمال الإنسانية [1] .

بهذا الشمول يعبر ابن خلدون عن موقف الفكر الإسلامي من أثر العمل في القيمة ، فيبين أن للعمل الإنساني دوراً في إكساب القيمة ، عظم هذا الدور أو قل ، لاحظه الناس أو خفي عليهم ، لكنه بكل حال موجود على قدر ما يضيف من قيمة ، وما يكون له من تأثير .

ثالثاً : القيمة التبادلية : وهي لا تحتاج إلى كبير جهد لإثبات أن الفكر الإسلامي يؤمن بها وصفاً ملاصقاً للسلع التي تمتلك القيمتين السابقتين ، الذاتية والمكتسبة .

فإذا كانت للأشياء قيمة ذاتية قبل أن يلحقها العمل البشري ، واتضح لنا أن العمل البشري يوجد لها قيمة مكتسبة ، لم تكن لها من قبل ، وأنه يضيف إلى صفة إباحة الإنتفاع بها صفة إحرازها ، فإن به تكتمل الشروط التي يتطلبها الفكر الإسلامي لكي تكون للشيء قيمة تبادلية يسير بها بين الناس في الأسواق . ألا وهي شرط إباحة الإنتفاع به وشرط إحرازه . وهي التي أطلق عليها صاحب التلويح «القيمة العرفية» [2]

(١) ابن خلدون - المقدمة - طبعة عبد الرحمن محمد - المطبعة البهية المصرية - القاهرة بدون تاريخ ص ٢٦٨.

(٢) انظر ص ٢٠٥ من هذا البحث .

الفرع الرابع : مصدر القيمة التبادلية في الفكر الإسلامي .

بعد أن تبينا أن الفكر الإسلامي يقر ثلاثة أنواع من القيم هي القيمة الذاتية الكامنة في الشيء ، والتي تأتيه من خلق الله تعالى له صالحاً لسد حاجة معتبرة شرعاً ، والقيمة المكتسبة ، التي تأتيه من الجهد الإنساني الذي يبذل في جعله أكثر صلاحية لسد تلك الحاجات، ثم أخيراً القيمة التبادلية التي تتكون من القيمتين السابقتين . بعد أن تبينا ذلك لايكون من الصعب علينا أن نتعرف على مصدر القيمة التبادلية التي تسير عليها السلع في الأسواق ويتبادلها بها الناس .

إن هذه القيمة تنبع من مصدرين :

الأول : ما تساهم به الموارد التي خلقها الله تعالى في الأرض ، عن طريق تقديم ما تمتلكه من قيمة ذاتية بالصورة التي وضحناها .

الثاني : ما يساهم به العمل الإنساني ، عن طريق بذل جهوده في معالجة هذه الموارد ، وجعلها في متناول راغبي سد الحاجات المشروعة بصورة من الصور .

وليس وراء ذينك المصدرين مصدر للقيمة في الفكر الإسلامي ، وكل ما يتصور أنه مصدر لها غير ذلك ، فهو مردود إلى هذين المصدرين ، فما يسمى في العرف الرأسمالي بالتنظيم ، فهو عمل إنساني من نوع خاص ، وما يسمى رأس المال ، فهو منتج سابق ترجع قيمته إلى المصدرين المذكورين ، الموارد المخلوقة لله تعالى ، والعمل الإنساني المعالج لها والممتزج بها .

وعلى ذلك فالعمل الإنساني إذا أضاف القيمة المكتسبة على مادة ما ، يحصل على القيمة العرفية أو التبادلية ، وهي تزيد عما أضافه بمقدار القيمة الذاتية للمادة التي عمل

عليها ، وليصبح في يده قيمة أكبر من القيمة التي أوجدها عمله ، ويقر الإسلام حصوله على ذلك ، ويبارك جهوده ويدعوه إلى المزيد منها ، عندما يملكه المنتج الذي يحمل القيمة الذاتية بجوار القيمة المكتسبة ، على الرغم من أنه لم يقدم غير القيمة الأخيرة .

وإذا قدم هذا الشخص ما حصل عليه ليكون وسيلة إنتاج لمنتج جديد ، فمن حقه أن يحصل على عائد لخدمات هذه الوسيلة ، يتمثل في الأجرة التي يحصل عليها ممن يستخدم وسيلته . فإذا قدم أرضه التي أحياها ، أو آلته التي صنعها ، فمن حقه الحصول على أجرة لها ، فإن باع أرضه المحياة أو أدواته ، فأصبح لديه منها رأس مال نقدي ، أمكنه أن يستخدمه في عمليات إنتاجية مقابل نسبة من الربح .

هذه هي طريقة تكون القيمة في الفكر الإسلامي ، وهي تختلف عن نظرية العمل في القيمة التي تؤمن بها الماركسية ، في أن القيمة فيها لا يخلقها العمل ، كما تقول الماركسية ، وإنما يساهم العمل فقط في خلقها ، عندما يضيف القيمة المكتسبة إلى القيمة الذاتية ، التي تساهم بها الموارد التي خلقها الله تعالى في أرضه ، لتتكون منهما معاً القيمة التبادلية . ويعطي الإسلام للعامل حق الحصول على القيمتين ، برغم أنه لم يقدم إلا القيمة المكتسبة . والفرق بين ما قدم وما حصل عليه يمثل القيمة الفائضة ، أو فائض القيمة ، وهذا موضوع المطلب التالي .

المطلب الثاني
فائض القيمة في الفكر الإسلامي

تبين لنا من المطلب السابق أن للقيمة في الفكر الإسلامي مصدرين هما مساهمة الموارد التي خلقها الله تعالى صالحة لإشباع الحاجات المشروعة ، ثم العمل الإنساني الذي يبذل على هذه الموارد فيزيدها صلاحية . وأطلقنا على ما تحمله السلعة من قيمة سابقة لبذل العمل عليها اسم « القيمة الذاتية » كما أطلقنا على القيمة التي يضيفها العمل الإنساني اسم « القيمة المكتسبة » وقلنا إن القيمة التبادلية في الفكر الإسلامي تتكون من القيمتين السابقتين . ولما كانت القيمة المكتسبة هي التي يتكلف لها البشر مقابلاً ، مع أنهم يحصلون على القيمة التبادلية ، التي تتكون من القيمة المكتسبة والقيمة الذاتية ، فإن معنى ذلك أنهم يبذلون الأقل ويحصلون على الأكثر ، يبذلون ما يولد القيمة المكتسبة ، ويحصلون على القيمة التبادلية ، التي تضم القيمة الذاتية مع القيمة المكتسبة ، أي أنهم يحصلون على القيمة الذاتية مجاناً . وهذا الذي يحصلون عليه مجاناً ، هو ما يمثل فائض القيمة في الفكر الإسلامي . وهو الذي أطلقنا عليه القيمة الذاتية للسلع . وعليه يكون دخول القيمة الذاتية مجاناً في تكوين المنتجات ، جاعلاً قيمتها التبادلية أكبر من القيم التي يدفع المنتجون مقابلها . أي أن المنتج عندما يستخدم عوامل الإنتاج في إنتاج منتج ما ، ويعطي كل عنصر منها المقابل العادل للخدمات التي يقدمها ، يحصل على منتجات ذات قيمة أكبر مما تكلفه لها ، وفوق جهوده التي بذلها في العملية الإنتاجية ، ممثلة في القيمة الذاتية للسلع الحرة

التي يستخدمها في إتمام العملية الإنتاجية ، دون أن يكون مطالباً من أحد بدفع مقابل لها .

ومن ثم فإن الفكر الإسلامي يقر بوجود فائض في القيمة ، يتم إيجاده أثناء القيام بالإنتاج ، أي أن فكرة فائض القيمة في معناها الإقتصادي موجودة ، ويعترف بها الفكر الإسلامي ، والسعي إليها مطلوب منه ، بالاستفادة من السلع المتاحة في الطبيعة مجاناً. ولقد لمس النبي ﴿ﷺ﴾ - عرضاً - هذا الفائض الذي يعود من الإستفادة بالإمكانات التي أتاحها الله تعالى مجانا لمن يزاولون الإنتاج ، عندما أمر - عليه الصلاة والسلام - بترك قوى السوق الطبيعية تقوم بتحديد القيم التبادلية ، دون تدخل من جانب الدولة ، عندما طالبوه بتحديد أسعار السلع في السوق ، فقال فيما رواه الإمام مسلم :

« دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » [(١)] .

فنحن نفهم من هذا الحديث أن الله تعالى يسوق الرزق لعباده بعدة وسائل ، منها مايحصل عليه كل طرف من أطراف المبادلة ، فالبائع يرزق من المشتري ، والمشتري يرزق من البائع . ولكنه إذا كان كل منهما يعطي الآخر قيمة تساوي ما يحصل عليه منه ، فمن أين يرزق كل طرف ؟ .

إن كل منتج - كما قلنا - يحصل على منتج يزيد في قيمته عما تكلفه له ، بسبب إسهام العناصر التي خلقها الله تعالى ، وتستخدم في الإنتاج بدون مقابل ، فإذا تبايع منتجان ، حصل كل منهما على ما رزق الله تعالى به صاحبه ، فكان رزقاً له ، وكان ذلك هو رزق الله تعالى بعضهما من بعض . ذلك أن الطرفين كما يقول النبي ﴿ﷺ﴾ يرزقان معا ، ومعنى ذلك أن كل شخص يحصل في مقابل ما يقدم ، على أكثر مما بذل وتكلف فيما قدمه

(١) رواه مسلم وصححه ورواه الطبراني وقال حسن وله أصل عند أحمد أنظر فيض القدير جـ ٣ ص ٥٣١ .

لصاحبه ، ولا يتأتي ذلك إلا إذا كان هناك مصدر آخر يضيف إلى القيمة غير المصادر التي يدفعون لها مقابلاً ، فإذا حصل كل منهما على جزء مما أضافه هذا المصدر تحقق رزق الله تعالى لهما .

ولربما يجادل البعض حول إدخالنا السلع الحرة في مكونات القيمة ، ونسبة فائض القيمة إليها . والحقيقة أن موقفنا أقرب إلى الفكر الإقتصادي في جوهره الصحيح من موقف المجادلين ، ذلك أن هذا الفكر يعترف بنفع السلع الحرة ، ويعرفها بأنها سلع نستفيد منها دون أن يظهر لها سعر في السوق .

فما هي الفائدة المترتبة على نفع هذه السلع ؟ وأين يذهب هذا النفع ؟ أليس معنى أنها نافعة أن هناك من ينتفع بها ؟ وإذا كنا ننتفع بها ، فما هي صور هذا النفع ؟ أليس من بينها أننا نستخدمها في إتمام العمليات الإنتاجية ، والتي بدونها يستحيل أن تتم ؟ . وإذا كانت هذه العمليات إنما تتم بمشاركة هذه السلع ، فلماذا ينكر دور هذا الشريك من بين الشركاء الذين أسهموا في إتمام العملية الإنتاجية ؟.

إن المنطق السليم يقتضي - ما دمنا نقر بالنفع للسلع الحرة - أن ينعكس هذا النفع في قيمة المنتجات التي تستخدم منافع السلع الحرة في إنتاجها . أما الاعتراف بنفعها من قبل الفكر الإقتصادي ، ثم تجاهلها في تكوين القيمة ، فهو نوع من التناقض في هذا الفكر ، وما ينبغي لنظرية حقيقية في القيمة أن يشوبها هذا التناقض .

ومما سبق نستطيع أن نعبر - بصياغة أوضح - عن موقف الفكر الإسلامي من فائض القيمة فنقول : إن هناك فائض قيمة ، عن مجموع الجهود الإنسانية المبذولة ، وليس هناك فائض قيمة من الناحية الحقيقية المتعلقة بذات الشيء وما دخل في تكوينه ، فالمنتجات الجديدة إنما تحمل قيمة مكوناتها ، بيد أن بعض هذه المكونات لم يبذل فيه جهد إنساني ما ،

وإنما تفضل الله تعالى به على الإنسان ، عندما أباح له الانتفاع بالسلع التي أوجدها سبحانه ، صالحة للإسهام في إتمام العمليات الإنتاجية ، دون أن يكون للعمل الإنساني دخل في صلاحيتها هذه .

إن المنتج الذي يستأجر الآلة ، ويستأجر العمل ، ويشتري المواد المساعدة ، ويقوم بإنتاج الورق من لب الخشب الموجود في الغابة مثلاً ، يحصل على قيمة تزيد عما تكبد من نفقات (ثمناً للمواد المساعدة وأجرة للعمل والآلات ومقابلاً لجهوده التي بذلها بنفسه) ، بقدر القيمة الذاتية للخشب ، الذي خلقه الله تعالى ، وأباحه له ، وجعل من حق أي إنسان أن يستفيد منه ، فإذا كانت المدخلات المدفوعة المقابل تمثل (س) فإن المخرجات تمثل قيمة أكبر (سَ) والفرق بين س ، سَ يمثل قيمة فائضة في الفكر الإسلامي ، ولكنها فائضة عن ماذا ؟ إنها فائضة عن قيم الجهود التي قدمها المشاركون في العملية الإنتاجية ، أي أنها فائضة عن كل مايمكن أن يمت بصلة إلى الجهود الإنسانية ، التي تطلب مقابلاً لما تبذل ، وهي في نفس الوقت ليست فائضة عن القيم التي دخلت فعلاً في تكوين المنتج .

ومن ثم فالفكر الإسلامي والفكر الماركسي يتفقان في وجود فائض في القيمة في العمليات الإنتاجية ، ويختلفان في مصدره ، فإذا كان فائض القيمة في الفكر الماركسي ليس له إلا مصدر واحد ، هو استغلال العمال ، فإن استغلال العمال لا يمت بصلة إلى فائض القيمة في الفكر الإسلامي ، أي أن إستغلال العمال ليس من مصادر فائض القيمة في الفكر الإسلامي ، وإنما يعود هذا الفائض إلى مصادر أخرى ، مصدر جوهري أساسي موجود دائماً ، وآخر ثانوي قد يوجد أحياناً وغالباً ما لا يوجد .

فمصدر فائض القيمة الأساسي هو السلع التي خلقها الله تعالى ، وتدخل في الإنتاج دون أن يقابلها تكلفة مدفوعة ، وهي لا تنفك عن أية عملية إنتاجية .

والمصدر الثاني : هو إتقان العمال لعملهم فوق المستوى المطلوب ، فهذا الإتقان - إن وجد - ينعكس في زيادة فائض القيمة . وهي الصورة الوحيدة لمشاركة العمل في إنتاج فائض القيمة ، ولا يقصد العامل من وراء إتقانه ، المشاركة في الحصول على جزء من الفائض وإنما يقصد الحصول على ثواب الله تعالى ، الذي يشكر له إخلاصه ، وعطاءه ، « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه »[1] .

أما الاستغلال - إذا وقع على العمال - فلن يكون مصدراً لفائض القيمة ، وإنما يبقى مقابله حقاً للعمال في ذمة صاحب العمل ، ولن تبرأ ذمته منه حتى يؤديه إليهم ، ومن حقهم أن يخاصموه إلى ولي الأمر ، ومن واجب ولي الأمر ، أن يعيده إليهم ، وإذ لم يحدث هذا في الدنيا ، فالله تعالى سيقوم بمخاصمة هذا المستغل يوم القيامة ، يقول ﴿ﷺ﴾ فيما رواه البخاري : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ،رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل إستأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه [2] .

ونستطيع أن نوضح مفهوم فائض القيمة إسلامياً بدرجة أكبر فنقول : إن صاحب رأس المال العيني ، عندما يقدمه للإسهام في عملية إنتاجية ، ويحصل مقابل ذلك على أجرة ، فإن هذه الأجرة ليست جزءاً من فائض القيمة في العملية الإنتاجية التي اشترك رأس المال العيني هذا في إتمامها ، ولكنها جزء من فائض القيمة الذي حصل عليه صاحب رأس المال العيني عندما أنتجه ، فهو الآن يستهلك هذا الفائض الذي حصل عليه من قبل ، على دفعات تتمثل في أجرة رأس ماله ، كلما ساهم به في عملية إنتاجية ، وينطبق ذلك تماماً على صاحب الأرض . فعائد رأس المال العيني ، وعائد الأرض ، إنما هو جزء من فائض القيمة في العملية التي أنتجت الأرض (الإحياء) أو أنتجت رأس المال .

(١) اخرجه البيهقي وأبو يعلى وابن عساكر ، فيض القدير جـ ٣ ص ٢٨٧ .
(٢) رواه البخاري في البيع والإجارة ، انظر فيض القدير - مرجع سابق - جـ ٣ ص ٣١٥ .

أما فائض القيمة في العملية الجديدة فهو شيء مختلف عن عائد الأرض وعائد رأس المال وأجرة العمل ، إنه ما يحصل عليه المنتج فوق كل هذه التكاليف ، وهو يعود إلى إسهام جهات لا تطالب بمقابل عن إسهامها ، أي أن كلا من الأجور والأجرة التي يحصل عليهما رأس المال العيني والأرض ، هما من مكونات القيمة ، وليسوا من مكونات فائض القيمة ، الذي قلنا إنه يرجع إلى إسهام المباحات ، وإتقان العمل فوق المستوى المطلوب . ومن ثم فالمقولة الماركسية بأن الريع والفوائد أجزاء من فائض القيمة ، وأنهما مع الأرباح مسميات لشيء واحد ، هو استغلال العمال ، مقولة غير صحيحة . إذ لا علاقة بين العمال وأجورهم العادلة وبين فائض القيمة في ظل الفكر الإسلامي .

أما من يحق له الحصول على فائض القيمة في الفكر الإسلامي ، فذلك موضوع المطلب التالي .

المطلب الثالث
صاحب الحق في القيمة الفائضة في الفكر الإسلامي

كان ريكاردو يبحث في القيمة ليصل إلى كيفية توزيع العائد ، وكان ماركس يهدف من بحث القيمة إلى تحديد خالق فائض القيمة ، ليوجد أساس الصراع بينه وبين من يسرق منه نتائج عمله . لقد كان البحث في القيمة - غالباً - لأهداف توزيعية إذن ، بيد أننا - في الفكر الإسلامي - نملك أسلوباً في التوزيع ، وعن طريق النظر في هذا الأسلوب ، نستطيع أن نصل إلى الشخص أو العنصر الذي يحصل على فائض القيمة ، أي أننا نستطيع السير مع الفكر الإسلامي وهو يحدد مكافآت عناصر الإنتاج ، فإذا رأيناه يعطي مكافأة لعنصر ما ، أدركنا أن هذا العنصر من مكونات القيمة ، فإذا أخذت كل العناصر مقابل جهودها ، نبحث عن الفائض أين ذهب ؟ ولماذا سلك به هذا الطريق ؟ وعندها نكون قد تعرفنا على مستحق فائض القيمة وسبب إستحقاقه له في الفكر الإسلامي .

فكيف يتم التوزيع في ظل الشريعة الإسلامية ؟ .

إذا انفرد عنصر إنتاجي بالإنتاج ، فمن حقه أن يحصل على كل الناتج ، وليس ذلك إلا للعمل ، الذي يتصور فيه ذلك من بين عناصر الإنتاج . فمن أحيا مورداً ميتاً فله حق تملكه ، والله تعالى لم يشرك مع المحيي أحداً في ملكية المورد الذي أحياه . « من أحيا أرضا ميتة فهي له » [١] ، وفي رواية « فهو أحق بها وله بذلك أجر » ، وكذلك من يستولي على المباح ذي القيمة الذاتية [٢] .

(١) رواه البخاري وأحمد وأبو داود وابن ماجه وأبو عبيد في الأموال - انظر طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ص ٤١٣ .
(٢) انظر ص ٢٠٧ من هذا البحث .

بيد أن معظم عمليات الإنتاج يتعاون على إتمامها أكثر من عنصر من عناصر الإنتاج ، فإذا قام شخص بالتأليف بين هذه العناصر ، من أجل إتمام عملية إنتاجية في الميدان الزراعي مثلاً ، فكيف تحدد الشريعة الإسلامية مكافآت هذه العناصر ؟.

إنها تفرض على هذا الشخص أن يدفع أجور العمال الذين ساعدوه في العملية الإنتاجية ، ومن ثم يكون العمل في الإسلام مكوناً من مكونات القيمة ، وسواء تمثل هذا العمل في عمل يقدمه الغير ، أم تمثل في عمل يقدمه رب العمل ، المشرف على العملية الإنتاجية ، فهو عمل وإن سمي بغير ذلك .

ثم تفرض الشريعة الإسلامية على هذا الشخص أن يدفع إيجار الأرض ، إن كانت من النوع الذي أحياه بعض الناس ، وأن يدفع الخراج (إيجار أيضا) للدولة الممثلة لجماعة المسلمين ، إن كانت الأرض من النوع الذي وجد حياً عند استغلال المسلمين له .

إذا فالإيجار أو مقابل إستخدام الأرض ، أيا كانت تسميته ، هو نوع من التكاليف الواجب تحملها ، فهو من مكونات القيمة ، ولا علاقة لهذا المقابل بالريع الفرقي الذي اكتشفه « ريكاردو » ، فحتى مع التسليم بنظرية الريع الفرقي ، فإن الأرض الحدية لابد لها من مقابل كي تستمر في الإنتاج . ومن ثم فإن للأرض إسهاماً في تكوين القيمة لا تقوى نظرية الريع الفرقي على شجبه ..

كذلك تفرض الشريعة على صاحبنا الذي ألف بين عناصر الإنتاج ، أن يدفع أجرة رأس المال العيني ، الذي استخدمه في العملية الإنتاجية ، من محاريث ودواليب وغيرها.. ومن ثم فرأس المال العيني من مكونات القيمة أيضاً . وهناك فوق ذلك مستلزمات الإنتاج من بذور ومياه وسماد... الخ . لابد أيضا من تحملها ، فهي تدخل في تكوين القيمة .

ونستطيع أن نفترض فرضاً غير بعيد ، وهو أن تكون كل العناصر السابقة قد حصلت

على المكافأة التي تتعادل مع جهودها ، فهل هي تمثل كل مكونات القيمة ؟.

إن هناك مكوناً هاماً قد غفلنا عنه حتى هذه اللحظة ، وينبهنا إليه أسلوب التوزيع الإسلامي ، عندما لا تكتفي الشريعة بأن تحمل القائم بالعملية الإنتاجية لمذكورة المكافآت السابقة ، وإنما تفرض عليه أن يقدم جزءاً مما حصل عليه ، لفئات محددة في الشريعة ، هذا الجزء هو الزكاة ، وغيرها من الواجبات الإسلامية ، التي تفرضها الشريعة على القائم بهذه العملية الإنتاجية . فما هو هذا المكون الذي غفلنا عنه حتى الآن ، وظهر التكليف المقابل له، ممثلاً في الزكاة حقاً مفروضاً في الإنتاج على أربابه ؟ .

لنسأل أنفسنا عن مقدار الجهد الذي بذله الإنسان في إحياء موات قطعة الأرض ، والذي ملكته الشريعة به الأرض ، ما أثره على إكساب الأرض قدرتها الإنتاجية ؟ إن له أثراً بغير شك . ولكن لنفرض أن الشخص مريد الإحياء اختار قطعتين من الأرض متجاورتين . وقام بتمهيدهما وتنقيتهما من الأجزاء الضارة ، وساق إليهما الماء ، أي بذل على كل منهما نفس الجهد فآتت إحداهما أكلها ، وكانت الأخرى سبخة لا تمسك ماء ولاتنبت زرعاً . لقد بذل عليهما نفس الجهود ، فلماذا أثمرت جهوده في القطعة الأولى ، ولم تثمر في القطعة الثانية ؟.

إن السبب يرجع إلى اختلاف في تركيب عناصر القطعتين ، سابق لبذل الجهد عليهما ، هذا الاختلاف جعل إحدى القطعتين تؤتي أكلها بهذا القدر من الجهود ، وجعل القطعة الأخرى لا تصلح للإنبات ، برغم بذل نفس الجهد الذي جعل الأولى مُنتجة .

من أين جاءت هذه القدرة للقطعة الأولى ؟ إنها خاصية فيها خلقها الله تعالى كامنة فيها ، بينما حرم القطعة الأخرى من ذلك .

ومن هنا فإن الجهود البشرية في إحياء الموات مهما كان قدرها ، لا يمكن أن تدعي أنها

أكسبت الأرض خاصية الإنبات والإثمار ، وإنما ذلك يرجع إلى صلاحية بها وجدت معها يوم أن خلق الله السموات والأرض ، كما ترجع إلى العوامل المناخية المحيطة من حرارة ورطوبة وأمطار وسرعة رياح ... الخ . ومن ثم فالمنتجات التي تخرج من هذه الأرض ، تحمل في تكوينها جزءاً لا يرجع إلى العمل ، ولا إلى رأس المال العيني ، ولا إلى البذور والسماد والمياه ، ولا إلى حسن التنظيم وإدارة العمل ، وإنما يرجع إلى الصلاحية التي أعطاها الله تعالى للأرض ، عن طريق خواصها ، والظروف المناخية التي هيأها .

وهذا الجزء من القيمة يجب أن يكون التصرف فيه من حق خالق هذه الخواص ، وتلك الظروف ، ألا وهو الله سبحانه وتعالى .

ولربما يجادل البعض بأن هذا الوضع إذا سلم في الإنتاج الزراعي ، فإنه لا يسلم في بقية أنواع الإنتاج الأخرى ، فأين ذلك العامل الذي يخلق الفائض في غير الإنتاج الزراعي، ولا يعود إلى عناصر الإنتاج المعروفة ، من عمل وتنظيم ورأس مال وأرض ، تحصل على مقابل ماتقدم ؟.

وهنا نذكر بالتعريف الاقتصادي للأرض ، إذ هي في العرف الاقتصادي لايقصد بها اليابسة المعروفة لنا ، وإنما يقصد بها الكرة الأرضية بغلافها الجوي ، وما تشتمل عليه من هواء وماء وحرارة ورطوبة ، وما فوق أديمها من ثروة نباتية وحيوانية ، وما في جوفها من ثروة معدنية ، وما يكتنفها من ثروة مائية ، تتمثل في البحيرات والأنهار والبحار والمحيطات ، وما في أعماقها من ثروة سمكية ... وإنتاجيتها تتوقف على عدة عوامل منها الخصوبة الطبيعية للأرض ، والمناخ بل الموقع الجغرافي ، ومدى ندرة أو وفرة الثروات الكامنة فيها » [1] .

(١) د. حسين عمر – نظرية القيمة – دار المعارف – القاهرة – ط ١ سنة ١٩٦٨ ص ١١٠-١١١.

والحقيقة أن كل العمليات الإنتاجية ، في القطاع الزراعي أو غيره ، لا تستغنى عن العناصر التي عددناها في المفهوم الإقتصادي للأرض ، وبالتالي فإن عنصر الأرض يساهم في عمليات الإنتاج المختلفة بكميات غير الكميات المدفوعة الأجر .

وعلى سبيل المثال فإن المناخ الصالح لإنتاج سلعة معينة ، لابد أن ينعكس في قيمة إضافية ، فوق ما يقابل جهود العناصر المشتركة في العملية الإنتاجية ، والتي تحصل على مقابل مشاركتها ، فظروف المناخ في مدينة (المحلة الكبرى) جعلت لها صلاحية لإنتاج الغزل والنسج لا تتوفر لبعض المدن الأخرى كمدينة أسيوط مثلاً ، فالمناخ هنا يعطي الناتج في المحلة الكبرى قيمة لا يعطيها له في مدينة أسيوط ، ومن ثم فمصانع الغزل والنسج ستحقق قيماً فوق القيم التي تحققها المصانع المماثلة في منطقة لا تتوفر لها الظروف الجوية التي تتوفر لمدينة المحلة الكبرى ، بل إن موقع بعض الأقطار من الكرة الأرضية ، يعطيها صلاحية للإنتاج لا يعطيها لأقطار لا تحظى بهذا الموقع .

إذا فالخواص الطبيعية التي خلق الله عليها الأرض تساهم في خلق القيمة التي يكتسبها كل منتج ، ولا يكون هناك مجال للجدال بأن أنواع الإنتاج غير الزراعي لاتتضمن إسهاماً من عناصر طبيعية ، لا يدفع عنها القائم بالعملية الإنتاجية مقابلاً ، وهي تمثل فائض العملية الإنتاجية ، التي هي هبة من خالق هذه الظروف وتلك الإمكانات.

ومن ثم يكون لدينا في كل أنواع الإنتاج إسهام للأرض يختلف عما يدفع لها من أجر ، يتمثل في الإستفادة التي تتيحها الأرض بالصورة التي خلقها بها الله تعالى ، ولازال هذا الإسهام متاحاً دون مقابل للقائم بالعمليات الإنتاجية .

(وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون . ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم)[1] .

ولكن ماهي الطريقة التي يتصرف بها في هذا القدر من الناتج ، طبقا لتوجيهات صاحب الحق فيها ؟.

لقد قضى الله تعالى بأن يعود جزء من هذه القيم المنتجة على فئات معينة ، حددها الله تعالى بمواصفاتها في كتابه الكريم ، ألا وهي الفئات التي تستحق الزكاة ؟ .

بيد أن الزكاة نسبة صغيرة لا تستغرق كل القيمة الزائدة للمنتجات التي حصل عليها المنتج ، فأين يذهب الجزء الباقي ؟ لقد جعله الله تعالى من حق صاحب المبادرة في العملية الإنتاجية ، من حق الشخص الذي طلب فضل الله تعالى ، فهو من عطاء الخواص والأسباب التي خلقها سبحانه وتعالى ، ومن حق كل فرد أن يطلبها بوسيلتها . وفي مثالنا هذا فالذي طلب الحصول على فضل الله تعالى ، هو المنظم رب العمل ، الذي جمع بين العمال ورؤس الأموال والأراضي ، طلباً لهذا الفضل الذي يعطيه الله تعالى لكل من سلك إليه الطريق ، ولا يمكن عقلاً أن نقول بحق طرف آخر في هذا الفضل، لأن أي طرف آخر لم يطلب الحصول على هذا الفضل ، ومنطقياً أن لا يحصل الشخص إلا على ناتج جهوده . وفي مثالنا هذا فإن كل العناصر التي اشتركت في العملية الإنتاجية ، من أرض وعمل بدني أو ذهني يتمثل في التنظيم ، ورأس المال العيني ، تأخذ مقابل جهودها ، ولا يبقى إلا مقابل القوة الممثلة في تهيئة الله تعالى الظروف لقيام العملية الإنتاجية . وهو من حق من سعى إليه وكان هدفاً له . فمتى كان هدف المشارك في العملية الإنتاجية الحصول على عائد محدد سلفاً ، فإنه لا يكون قد طلب

(١) سورة يس الآيات رقم ٣٣ - ٣٥ .

فائض القيمة ، وإنما يكون طالباً للعائد المحدد ، وهذا العائد المحدد يكون دائما مقابل شيء محدد أيضاً ، يقدمه للعملية الإنتاجية . فالعامل بأجرة محددة يقدم عملاً محدداً ، ومن يقدم رأس ماله العيني يقدم شيئاً محدداً ، ويحصل على أجرة محددة ، ومن يقدم الأرض يقدم شيئاً محدداً ، ويحصل أيضا على أجرة محددة لها . لكن من يجمع هذه العوامل معاً ، من أجل إتمام العملية الإنتاجية فإنه يقدم أمرين : عمله المحدد في شكل تنظيم وينال عليه عائداً يحدده لنفسه ، ولو لم يحصل عليه كحد أدنى لما استمر في العملية الإنتاجية . ويقدم شيئاً آخر غير محدد ، هو طلب فضل الله المتمثل في فائض القيمة ، ومن ثم يكون عائده غير محدد مثل ما قدمه .

وعليه يكون طريق فائض القيمة هو التعرض لفضل الله تعالى ، ممثلاً في سلوك الطريق الذي وعد الله تعالى من يسلكه بأن يحصل على هذا الفائض ، ويكون فائض القيمة من حق من سعى إليه وطلبه ، أي من حق رب العمل .

وهكذا نصل إلى أن الفكر الإسلامي يجعل المنتج مستحقاً لفائض القيمة لمجرد طلبه الاستفادة من نعم الله تعالى . يقول الإمام الغزي « وكل شركاء المباح يأخذ الواحد منهم حصته منه بالسعي والعمل . والعاطل عنه يكون مظلوماً من نفسه لا من رفاقه الشركاء »[1].

فطلب الفائض هو نوع من العمل ، والمنتج إنما يحصل على كل ما يحصل عليه مقابل عمله ، عمله المحدد المتمثل في إشرافه على العملية الإنتاجية ، وعمله غير المحدد والمتمثل في طلب الاستفادة من نعم الله تعالى المبثوثة في الأرض لمن يطلبها بدون مقابل: « وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين »[2] .

(١) الغزي ، شرح مجلة الأحكام العدلية ج ٣ ص ٣ مشار إليه في الملكية ونظرية العقد - مرجع سابق ص ٥٦ .
(٢) سورة فصلت - الآية رقم ١٠ .

ونزيد الأمر وضوحاً حول مستحق فائض القيمة في الفكر الإسلامي فنتسائل مع البعض :

لماذا يكون فائض القيمة من حق رب العمل ، ولا يكون من حق العمال ، كما تريد الماركسية ؟ .

والإجابة أصبحت واضحة ، بعد ما بينا أن الفائض من حق من سعى إليه ، وطلبه بوسائله ، من حق الذي تعرض للاستفادة من فضل الله تعالى ، من حق صاحب المبادرة التي أدت إلى إيجاد سلع تحمل في جوفها أكثر مما دخل فيها من قيم مدفوعة المقابل ، وليس ذلك إلا رب العمل . أما العامل فلم يكن يهدف إلى شيء من ذلك ، عندما ارتبط برب العمل بتعاقد يضمن له الحصول على عائد ثابت هو الأجرة ، ولو رغب في الحصول على فائض القيمة لما منعه أحد من سلوك السبيل الموصلة إلى ذلك ، عن طريق تقديم عمله بالأسلوب الذي يسمح له بالمشاركة في فائض القيمة (شركة مضاربة مثلاً) . فالعمل كعنصر من عناصر الإنتاج قد أباحت له الشريعة الإسلامية الحصول على نوعين من العائد، عائد محدد سلفاً وهو الأجر ، وعائد غير محدد سلفاً وهو المشاركة في الربح ، أي المشاركة في فائض القيمة . وليس من حقه أن يسلك طريق العائد الثابت المحدد سلفاً ، ثم يطلب نتائج الطريق الذي لم يسلكه .

النتيجة :

لقد حاولنا في المطالب الثلاثة السابقة أن نوضح التصور الإسلامي لتكوُّن القيمة ، وأن نكتشف المصادر التي ينسب إليها الفضل في إعطاء الشيء قيمته ، وانطلقنا من هذا الأساس إلى تحديد مضمون فائض القيمة في التصور الإسلامي ، ومن ثم تحديد صاحب الفضل في إيجاده ، وصاحب الحق في الحصول عليه .

وقد تمثل ذلك في الوقوف على أن المباحات في الشريعة الإسلامية لها قيمة ذاتية، قبل

أن يلحق بها العمل الإنساني ، فيضيف إليها القيمة المكتسبة ، والتي من القيمة الذاتية ومنها ، تتكون القيمة التبادلية .

كذلك تمثل أيضا في وقوفنا على أن القيمة المكتسبة تتعادل مع الجهد الذي يبذله الإنسان ، ومن ثم ففائض القيمة يعود إلى القيم الذاتية التي للأشياء ، قبل أن يلحق بها العمل ، أي أنه لا يرجع إلى الجهود الإنسانية .

ومن ثم فصاحب الفضل في ظهور فائض القيمة هو الذي خلق المباحات وجعلها بالصورة التي تصلح للمساهمة في إنتاج شتى أنواع المنتجات .

ثم وقفنا أخيراً على صاحب الحق في الحصول على فائض القيمة بعد إقتطاع نسبة الزكاة ، ورأينا أنه هو الشخص الذي طلب الحصول على هذا الفائض ، بتعرضه لفضل الله تعالى ، عندما جمع عوامل الإنتاج المختلفة ودخل بها في عملية إنتاجية ، يستفيد من خلالها بنعم الله تعالى المتاحة مجاناً لكل من يريد الحصول على فوائدها ، « سواء للسائلين » . وفي كل ما سبق برزت لنا ذاتية التصور الإسلامي ، واتساقه مع حقائق الأشياء وواقع الأمور ، واصطباغ هذا التصور بالعدل المطلق ، مما يجعلنا نرى في هذا التصور المرفأ الذي تستطيع القافلة البشرية - التي أتعبها طول السبح في متاهات الفكر الوضعي - أن ترسو عليه في نهاية المطاف .

وهكذا كانت وتكون كلمة الإسلام في كل المجالات ، الكلمة الوسط القويمة ، التي لا تتجاهل ما يستحق الاعتراف به ، ولا تبالغ في تضخيم مايجب أن يكون في حجم وحيز معينين .

إن كلمة الإسلام في القيمة لا تتجاهل إسهام السلع الحرة ، ولا تعطى العمل أكثر من

دوره الحقيقي في إيجاد القيمة ، وإنما تعطى الجزاء العادل لكل من ساهم في العمليات الإنتاجية .

ونختتم هذه النتيجة بتقرير أننا حاولنا تلمس الطريق ، وتمهيد السبيل ، للوصول إلى نظرية إسلامية في القيمة ، وأن عملنا هذا ليس هو خاتمة المطاف ، وحسبه أن يكون بدايته فقط ، فإن كان لعملنا هذا نصيب من الصواب فهو المأمول ، والله هو المحمود . وإن كانت الأخرى فحسبنا أننا بذلنا الجهد ، وأحسنا النية ، وعلى الكتابات التالية للمفكرين المسلمين أن تسد الثغرات ، وتقوم مايمكن أن يكون في عملنا هذا من اعوجاج ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم .

المطلب الرابع
الشكل الإسلامي للسوق

تمهيد :

من أهم ما يؤثر على رفاهة الفرد - وبالتالي المجتمع - شكل السوق السائدة ، والتي يلجأ إليها في معظم شئون حياته ، فهو عندما يحاول إشباع حاجاته ، وعندما يقدم جهوده في مجال ما ، عندما يكون مستهلكاً للسلع والخدمات أو منتجاً لها ، ليس أمامه - في الظروف العادية - إلا السوق طريقاً لتحقيق ما يريد .

فإذا أتيحت للمستهلكين سوق عادلة ، يحصلون من خلالها على حقوقهم بغير أن تهضم ، كان ذلك طريقاً قريباً ، ووسيلة أساسية ، لرفع مستوى معيشتهم وزيادة رفاهتهم وإذا اضطروا إلى اللجوء إلا سوق يتظالم أفرادها ، ويأكل بعضهم أموال بعض بالباطل فيها ، فإن ذلك يمثل عقبة أمام حركة الناس في اتجاه رفع مستوى المعيشة وتحقيق الرفاهة .

وإذا أتيحت للمنتج سوق عادلة فإنها تؤدي إلى زيادة إنتاجه كماً ، وتحسينه نوعاً، وتمكنه من تقديم سلعة أو خدمة مقبولة من المستهلكين ، ومن ثم تزيد أرباحه ، ويتوسع في مشروعاته . وإن هو اضطر إلى التعامل مع السوق الثانية ، فإنها تضعف من قدرته الإنتاجية ، وتعوق مسيرته ، وتفشل خططه .

ومن هنا نستطيع أن نرى - أن التقدم المادي للمجتمع - وهو وقف على زيادة الإنتاج به وتحسين نوعه - يمكن أن تدفعه إلى الأمام سوق عادلة ، كما يمكن أن تشده للخلف السوق الظالمة ، ولا يقتصر أثر السوق على المساعدة في دفع عجلة التقدم المادي ، بل إن التقدم الفكري ، وتمكن الأفراد من الاتجاه إلى مايثري العقول ، ويزكي النفوس ، ويحقق استقرار

المجتمع ، يتطلب وجود السوق العادلة ، التي تعين ولا تعوق . وذلك جزء من مستوى المعيشة الطيب ، ورفاهة الأفراد .

وبسبب هذه الأهمية للسوق ، فقد كان تنظيمها والوقوف على الأشكال السائدة فيها في كل مجتمع ، محل عناية المفكرين الاقتصاديين من مختلف المدارس وشتى الاتجاهات .

وفي ظل الإسلام بلغت أهمية السوق أن جعلها النبي ﴿ﷺ﴾ - في ترتيب اهتماماته في تنظيم المجتمع الإسلامي عقب الهجرة - بعد المسجد الذي ينشر منه رسالته ، فما إن استقر في المدينة ، وأقام فيها مسجده ، حتى وجدناه يسارع إلى إقامة سوق تكون السيادة فيها للمسلمين ، وتنظم بما يتفق والشريعة الإسلامية ، وذلك بعد أن كانت السيادة على سوق المدينة لليهود [(١)] .

مفهوم السوق: ما المعني المقصود من كلمة « سوق » ؟ إن المعنى المتبادر إلى الأذهان عند سماع هذه الكلمة ، يعني المكان الذي يلتقي فيه البائعون بالمشترين ، وليس الأمر مقصوراً على ذلك ، فليس شرطاً لقيام السوق أن تكون في مكان معين أو حيز معين ، وإنما يكفي لقيامها أن يتم الإتصال الوثيق بين المتعاملين في السلعة أو الخدمة بالبيع والشراء ، فذلك كاف لقيام السوق ، فسوق الصرف الخارجي مثلا تتحدد بالاتصال الوثيق بين المتعاملين في العملات النقدية ، وهم يتوزعون على عدد من القارات فضلا عن توزعهم على مختلف الدول.

---

(١) ذهب النبي ﴿ﷺ﴾ إلى سوق النبط فنظر إليه ، فقال ليس هذا لكم بسوق ، ثم رجع إلى هذا السوق (موضع كان قد نظر إليه) فطاف فيه ثم قال : هذا سوقكم فلا ينتقص ولا يضرب عليه خراج .
- رواه ابن ماجه ، ورواه الطبراني بلفظ قريب من هذا ، انظر عبد الحي الكتاني - التراتيب الإدارية - دار الكتاب العربي ، بيروت ، جـ ٢ ، ص ١٦٣ .

ولقد بين فقهاؤنا أن الإيجاب قد يصدر من مقيم في بلدة ما ، ويرسل بذلك إلى مقيم في بلدة ثانية ، شفهياً على لسان رسول ، أو خطياً أو برقياً . واعتبروا مجلس وصول الرسالة في الدولة الثانية متمما لمجلس الإيجاب في البلدة الأولى، ويتكون من المجلسين معا ، « مجلس العقد » .

يقول الإمام النووي : وإذا قبل المكتوب إليه ، ثبت له خيار المجلس مادام في مجلس القبول ، ويتمادي خيار الكاتب أيضا إلى أن ينقطع خيار المكتوب إليه ، حتى لو علم أنه رجع عن الإيجاب قبل مفارقة المكتوب إليه مجلسه ، صح رجوعه ، ولم ينعقد البيع [1] .

والحقيقة أن السوق كمكان يلتقي فيه البائعون والمشترون ، إنما يغلب على أسواق المنقولات ، أما العقارات مثلاً فلا يتصور سوقها إلا على أنه تظيم يمكن من خلاله للمتعاملين في هذه السلع أن يتصلوا اتصالاً وثيقاً ، يمكنهم من التعامل فيها .

وهكذا يظهر لنا أن السوق سواء في الفكر الإسلامي أم في الفكر الوضعي ، لاتعني المكان ، وإنما تعني التنظيم الذي يتم بمقتضاه الاتصال الوثيق بين المتعاملين في السلع والخدمات بالبيع والشراء .

تنظيم الإسلام للسوق :

وإذا كانت السوق في الحقيقة تنظيما - قبل أن تكون مكاناً - فإن الشريعة الإسلامية قد نظمت العلاقات الاقتصادية بدقة متناهية ، وبشمول منقطع النظير من قبل أو من بعد.

ونحن إذا كنا اليوم قد خضعنا - في البلاد الإسلامية - لنظم سوقية مستوردة ،

(١) الإمام النووي ، روضة الطالبين ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان جـ ٣ ، ص ١٣٩ .

وألفنا الأشكال السوقية المجلوبة ، فإن شكل السوق الإسلامية لاينبغي أن يبهت في أعيينا ، ولا أن ينمحي من ذاكرة شعوبنا ، حتى يأتي يوم نستعيد فيه أصالتنا ، ونعود إلى أصلنا ، ونقيم السوق المسلمة ، التي تمثل ركناً أساسياً من أركان البناء الذي يجب علينا أن نقيمه . بذلك تعود أسواقنا إلى سابق عهدها ، أداة لتحقيق المنافع وجلب المصالح وسد الحاجات المشروعة للناس ، ينال العارض فيها والجالب إليها أجر المجاهد في سبيل الله .

الفرع الأول : الأشكال المعاصرة للسوق :

يرى الفكر الإقتصادي أن أشكال السوق القائمة الآن تقع بين نموذجين متطرفين هما :

(١) المنافسة الكاملة .

(٢) الاحتكار البحت .

وهما حالتان نظريتان لا وجود لهما في الحياة العملية تقريباً ، أما النماذج التي تشاهد في واقع الحياة ، وتعيش في ظلها المجتمعات المعاصرة فهي أشكال تجمع بين المنافسة والاحتكار معاً بدرجات متفاوتة ، يمكن أن يجمعها كلها مصطلع المنافسة الاحتكارية ، وإن اتخذت مسميات أخرى ، مثل احتكار القلة أو الاحتكار الثنائي . فالحقيقة أن كلا من احتكار القلة والاحتكار الثنائي ليس إلا نوعاً من المنافسة الاحتكارية بمعناها الواسع - لا بمعناها الفني - أي الشكل الذي يجمع بين المنافسة والاحتكار معاً ، بصرف النظر عن غلبة العنصر الاحتكاري أو العنصر التنافسي . وبهذا الاعتبار فإن الاقتصاديين يتحدثون عن دراسة المنافسة الاحتكارية على أنها بمثابة دراسة أشكال السوق في الحياة العملية [١] .

(١) د. حسين عمر ، نظرية القيمة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ١سنة ١٩٦٥م ، ص ٦٤٨.

وتعدد نماذج أو أشكال السوق في الفكر الوضعي - سواء مايوجد منها في الحياة الواقعية ، أو ما يعتبر حالات نظرية - إنما يعود إلى أمرين :

(١) تجانس المنتج أو عدم تجانسه .

(٢) عدد المنشآت القائمة واختلافها كثرة وقلة .

فإذا كان عدد المنشآت كبيراً [١] والناتج متجانساً ، أي أن كل وحدة من الوحدات المنتجة متماثلة تماماً مع كافة الوحدات الأخرى من جميع الوجوه ، أمكن القول بأن هذه المنشآت تعمل وتزاول نشاطها في ظل المنافسة الكاملة . أما إذا كان عدد المنشآت كبيراً ، إلا أن المنتجات غير متجانسة ، ولكنها متشابهة إلى حد ما ، في نفس الصناعة المعنية ، فهذه الحالة تعرف « بالمنافسة الاحتكارية » .

هذا بالنسبة للشرط الأول ، وهو شرط التجانس ودرجاته المختلفة ، أما بالنسبة للشرط الثاني ، فإن كان عدد المنشآت قليلاً ، وكانت هذه المنشآت تبيع ناتجاً متجانساً ، سميت هذه الحالة باحتكار القلة التام . أما إذا باع عدد قليل من المنشآت منتجات غير متجانسة ، فهذه حالة نسميها باحتكار القلة مع تنوع المنتج .

وفي حالة ما إذا كان هناك بائعان فقط لأحد المنتجات ، فهذه الحالة تعرف بالاحتكار الثنائي ، وإذا كان ثمة بائع واحد لمنتج معين سميت هذه الحالة بالاحتكار الكامل .

بيد أن الحالات الشائعة هي التي تجمع بين المنافسة والاحتكار ، فيكون للمنشأة بعض الرقابة على الثمن ، وتتعرض لبعض المنافسة من المنشآت الأخرى .... أي أن المنافسة الاحتكارية هي طابع الحياة الاقتصادية [٢] .

---

(١) يقصد بذلك أن يكون ناتج كل منشأة ضئيلاً جداً بالقياس إلى حجم الانتاج الكلي للمنشآت بحيث لا يكون له تأثير على العرض الكلي إن زاد أو نقص أو اختفى ، ومن ثم فلن يكون له تأثير على السعر في السوق .

(٢) C.E.F.H.Chamberlain, Theory of Monopalisitic Competition, Harvard University. 1969 Chaptars 1 T.40. - مشار إليه في المرجع السابق ، ص ٥٠٨ .

وأي شكل من أشكال السوق تشوبه شائبة الاحتكار ، سواء تمثل في احتكار القلة ، أم تمثل في الاحتكار الثنائي ، أم تمثل في الاحتكار البحث أم تمثل في المنافسة الاحتكارية ،يرفضه الفكر الإسلامي ، ولا يسمح بظهوره في نظامه الاقتصادي ، ولن يكون جزءاً من هيكل السوق الإسلامية . قال ﴿ﷺ﴾: من احتكر فهو خاطئ ، وفي رواية : لا يحتكر إلا خاطئ [١] . ومن ثم فإن الأشكال التي تعرفها السوق المعاصرة - وهي لا تخرج عن الأشكال المشار إليها ذات الدرجات المختلفة من الاحتكار - لا يقرها الفكر الإسلامي ، ولا يرضى عن واحد منها . ويبقى معنا شكل المنافسة الكاملة التي تخلو من أي عنصر احتكاري ، والذي تزعم الرأسمالية في أصولها أنها قامت عليه ، وتدعى أنه يمكن أن يسود في الاقتصاديات الحرة . ولو كان هذا الادعاء صحيحاً ، وأمكن وجود المنافسة الكاملة التي تخلو من أي عنصر احتكاري ، ويحصل بواسطتها كل متعامل على حقه . لكان الفكر الإسلامي أول من يرحب بشكل مثل هذا الشكل .

ولكن الحقيقة أن المنافسة الكاملة المفترضة في الرأسمالية ، وبما تقوم عليه من فروض معروفة ، هي كثرة المتعاملين ، وتجانس المنتج ، والعلم التام بظروف السوق وأحواله، وانعدام تكاليف النقل ، وحرية الدخول والخروج ، وقدرة عوامل الإنتاج على التنقل ، هي حالة نظرية لا تتحقق في واقع الحياة . وإنما يهتم علم الاقتصاد بدراستها كحالة نظرية بسيطة ومثالية ، يمكن عن طريقها التعرف على مدى بعد الواقع عن الوضع المثالي النظري . ويبقى أن نشير إلى أن الاقتصاد التقليدي ، قد أولع بالتجريد وبالغ فيه ، واهتم ببناء النماذج النظرية المثالية ،

(١) صحيح مسلم .

ليدرس من خلالها الواقع المعقد الذي لا يعرف هذه النماذج ، وماعاشت المنافسة لكاملة ، كشكل من أشكال السوق ، إلا بسبب هذا الموقف الذي يقفه الاقتصاد التقليدي . ومما سبق يتبين لنا أن المنافسة الكاملة مفتقدة واقعياً ، وأن الأشكال السائدة في الأسواق المعاصرة تشوبها العناصر الاحتكارية بدرجة ما ، ومن هنا فأننا لانجد شكلاً سوقياً معاصراً يتفق والمبادئ التي جاءت بها الشريعة الإسلامية ، وعلينا أن نحاول اشتقاق اصورة الإسلامية للسوق من المبادئ التي جاءت بها الشريعة في تنظيم السوق .

الفرع الثاني : الشكل الإسلامي للسوق :

للوصول إلى الشكل الإسلامي للسوق ، وتحديد ضوابطه وشروط وجوده ، علينا أن نعود إلى المبادئ التي قدمتها الشريعة لتنظيم السوق ، ومنها نستطيع أن نصوغ شروط السوق الإسلامية ، التي على أساسها يتحدد شكلها . ويمكن أن نضع مبادئ الإسلام لتنظيم السوق في الصورة التالية .

(١) النشاط في السوق عبادة لله تعالى .

(٢) عدم التدخل بين المتعاملين للحصول على الصفقة .

(٣) العلانية وعدم الكتمان .

(٤) علم المتعاملين بأحكام التعامل في الإسلام .

(٥) السداد في الأقوال والأفعال .

(٦) إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها .

ونرى أن السوق إذا التزمت بهذه المبادئ ، وتحققت بها الشروط المشتقة منها ، أمكن أن يسود فيها « سعر المثل » ... بمعنى أن كل ما يتبادل فيها من سلع وخدمات إنما يتبادل

بالسعر الذي يمكن به الحصول على مثله في الظروف العادية ، ونستطيع أن نضع هذه المقولة « كفرض » ونحاول أن نتبين مدى إفضاء هذه الشروط إليه ، وإسهامها في تحققه .

وهذه الشروط في علاقتها بسعر المثل - يمكن أن نقسمها إلى مجموعتين :

(١) مجموعة لها تأثير مباشر على « سعر المثل » في السوق .

(٢) مجموعة يظهر أثرها على « سعر المثل » من خلال تأثيرها في الالتزام بالمجموعة الأولى . أي أن تأثيرها على « سعر المثل » يأتي من خلال تأثيرها على مدى الالتزام بالشروط ذات التأثير المباشر على « سعر المثل » في السوق . وهذه المجموعة يمثلها الشرطان الأو والثاني من الشروط الستة السابقة ، أي :

(١) اعتبار أن النشاط في السوق يمارس بنية العبادة لله تعالى .

(٢) عدم التدخل بين المتعاملين للحصول على الصفقة .

فإذا نوى المرء بعمله في السوق العبادة - كما هو المفروض في المسم - أو لم ينوها ، فليس لذلك تأثير مباشر على « سعر المثل » ، كذلك فإن تدخله بين المتعاملين ليفسد عليهما ويفوز هو بالصفقة بائعاً أو مشترياً ، ليس له تأثير مباشر على « سعر المثل » ، وإنما التأثير في الحالتين تأثير غير مباشر ، عن طريق الإطار الأخلاقي الذي يعطي الشروط الأخرى - ذات التأثير المباشر - فعاليتها .

ومن أجل ذلك سنكتفي بالتعرف على أثر المجموعة الأولى من شروط «السوق الإسلامية » على « سعر المثل » في السوق . وسنتناولها بالبيان فيمايلي :

(١) العلانية وعدم الكتمان .

يوفر هذا الشرط للمتعاملين في السوق درجة من المعرفة الحقيقية بما يتعاملون فيه ،

ومعنى ذلك أنه سيكون باستطاعة الشخص أن يقف على حقيقة الشيء محل المبادلة ، وإذا تمكن من ذلك فإن ما يقدمه من عوض يكون متقارباً مع ما يحصل عليه ، ومن ثم يتحقق «سعر المثل » أي أن وجود العلانية وعدم الكتمان - كمبدأ - يعني أن لا تتم معاملات بأكثر من « سعر المثل » أو أقل منه ، يكون سببها التدليس أو الغش أو إخفاء الحقائق ، أو إظهار السلع على غير حقيقتها ، باخفاء العيوب التي بها . فكأن هذا الشرط يوفر للمتعاملين المعرفة التامة بظروف السوق وما يدور فيها ، وينفي عنهم الجهل بها . وضماناً لتحقيق ذلك وجدنا بالشريعة الإسلامية - فضلاً عن الأمر بالعلانية وعدم الكتمان - وجدنا بها ما يسمى « خيار العيب » ويقصد به إعطاء المتعاملين حق الرجوع - في عقود المعاوضة - إذا ظهر في المبيع عيب لم يكن المشترى على علم به عند الشراء ، وذلك أن الله تعالى يقول : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيماً » [1] .

فالرضا من الطرفين هو المبيح لحصول كل طرف على ما بيد صاحبه ، وعدم العلم بالعيب يقدح في رضا المشترى ، فلو كان على علم بالعيب لما دفع في المبيع قيمة غير المعيب ، وأيضا فإن حديث المصراة [2] أصل في خيار العيب .

---

(١) سورة النساء الآية رقم ٢٩ .

(٢) روت كتب الصحاح أن النبي (ص) قال : « لا تصروا الإبل والغنم ، ومن ابتاعها . فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضيها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر » رواه البخاري في صحيحه - كتاب البيوع - انظر فتح الباري جـ٤ ص ٣٦١ ، ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب البيوع - جـ ٣ ص ١١٥٤ ، روراه أيضا أبو داود في سننه والنسائي في سننه والترمذي .

فإذا ظهر في المبيع عيب ، فللمشتري أن يرده ويأخذ الثمن الذي دفعه ، وبذلك تزول صفقة عقدت بأكثر من « سعر المثل » كما أن لهما أن يتفقا على أن يمسك المشترى سلعته ، ويأخذ قيمة العيب الذي ظهر [1] ، وبذلك نعود بالصفة إلى « سعر المثل » الذي كان مفقوداً .

(٢) العلم بأحكام المعاملات الإسلامية :

هذا الشرط لابد منه لمزاولة العمل في السوق الإسلامية ، ولقد قال سيدنا عمر رضي الله عنه ، مقرراً هذا الشرط ، « لا يجلس في سوقنا إلا فقيه [2] » أي يعرف الحلال والحرام ، من العقود والمعاملات . ومن هذه الزاوية يسهم هذا الشرط في الوصول إلى «سعر المثل » في السوق . وذلك لأن توفره يحول بين الناس وأكل أموال غيرهم بالباطل ، فالذي يعلم الحلال والحرام من البيوع ، والصحيح والفاسد والباطل من العقود ، لا يعقد صفات بغير « سعر المثل » فلا يقبض ثمناً لم يقدم في مقابلة مثمناً ولا يعقد صفقات ربوية ، ولايبيع ما يعجز عن تسليمه ، ولا يكون طرفا في معاملة نهى الإسلام عنها ، مثل بيع الحصاة ، وبيع الملامسة ، وبيع المضامين والملاقيح .. الخ تلك البيوع التي نهى الإسلام عنها لما تشتمل عليه من غرر ، يئول في النهاية إلى تعامل بغير « سعر المثل » .

---

(١) في خيار العيب يفرق بين ما إذا كان المبيع حيواناً أو عقاراً أو عروضاً ، فإن كان حيوانا فلا خلاف أن المشتري مخير بين أن يرد المبيع ويأخذ ثمنه ، أو يمسك ولا شيء له ، وأما إن كان في عقار فمالك يفرق بين العيب اليسير والكثير فيقول : إن كان العيب يسيراً لم يجب الرد ووجبت قيمة العيب وهو الأرش ، وإن كان كثيراً وجب الرد ، ولم يفصل البغداديون هذا التفصيل ، وأما العروض فقيل إنها بمنزلة الأصول ، وقيل إنها ليست في هذا الحكم بمنزلة الأصول ، ابن رشد ، بداية المجتهد ، جـ ٢ ص ١٧٨ .

(٢) جاء في المدونة : روي أن عمر (ض) بعث من يقيم من الأسواق من ليس بفقيه . انظر التراتيب الإدارية ، مرجع سابق جـ ٢ ص ١٨ .

إن الكثير من البيوع التي نهي عنها الإسلام ، إنما نهى عنها لما تؤدي إليه من انحراف السوق عن « سعر المثل » . إن تحريم ربا الفضل أو الربا في البيوع مثلاً ، نراه نصاً في هذا الموضوع ، أي أنه يعني تحريم الصفقات التي تتم بغير « سعر المثل » . حيث جاء في الحديث الصحيح عن عبادة رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﴿ﷺ﴾ ، ينهى عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر، والملح بالملح ، إلا سواء بسواء ، عينا بعين ، فمن زاد أو إزداد فقد أربى [1] فبيع صنف من هذه الأصناف أو غيرها بجنسها يجب أن يكون مثلا بمثل ، وأي زيادة يحصل عليها أو يدفعها طرف من الأطراف فهي محرمة ، فبيع أردب بر بأردب مثله جائز ، وبيع أردب بأردبين محرم ، ففي الصورة الأولى عقدت الصفقة بسعر المثل ، إذ كل من الأردبين مثل للآخر ، وثمن عادل لـه ، ولذلك أجيزت .. وفي الصورة الثانية عقدت الصفقة بغير « سعر المثل » إذ الأردب ليس ثمناً عادلاً للأردبين ، والأردبان ليسا ثمنا عادلا للأردب ، أي لا يوجد في الصفقة « ثمن المثل » ولذلك حرمت ومنعت .

ولقد لمس الأحناف هذا المعنى عندما أدركوا أن علة منع التفاضل في هذه البيوع هي الكيل أو الوزن ، مع اتفاق الصنف ، فقالوا بتحريم بيع كل مكيل أو موزون بجنسه متفاضلاً، أي ليس مثلا بمثل ، وقالوا « إن النبي ﴿ﷺ﴾ لما علق التحليل باتفاق الصنف واتفاق القدر وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر ، في قوله لعامله على خيبر من حديث أبي سعيد وغيره « إلا كيلا بكيل ، يداً بيد » رأوا أن التقدير ، أعنى الكيل أو الوزن ، هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف ، وربما احتجوا بأحاديث ليست مشهورة فيها تنبيه قوي على اعتبار

(١) رواه البخاري ، انظر فتح الباري ، جـ ٤ ص ٣٧٩ ، ورواه الإمام مسلم في صحيحه جـ ٣ ص ٢٠٨ ، ورواه أحمد والحاكم وأصحاب السنن .

الكيل أو الوزن .. ولكن إذا تؤمل الأمر من حيث المعنى ظهر - والله اعلم - أن علتهم أولى العلل ، وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما هو لمكان الغبن الكثير الذي فيه ، وأن العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوي ، ولذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات ، جعل الدينار والدرهم لتقويمها ، أعني تقديرها .. أما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف ، وكانت منافعها متقاربة ، كان العدل في هذا إنما هو بوجود التساوي في الكيل أو الوزن ، إذ كانت لا تتفاوت في المنافع [1].

من هذا النص الذي ينتصر فيه العلامة ابن رشد لمذهب الأحناف في علة تحريم التفاضل في الأصناف الستة المذكورة في الحديث ، يتبين أن التساوي في القيمة بين العوضين في البيع ، هو العدل المطلوب في الشريعة الإسلامية . ويتحقق ذلك بسيادة «سعر المثل في السوق» . فهو الوسيلة المتاحة والممكنة ، لتحقيق التساوي المطلوب بين البدلين قدر الإمكان ، أما إن أمكنت المساواة الحقيقية بين البدلين فيجب الوقوف عندها ، وذلك كما في حالة مبادلة مكيل أو موزون بمكيل أو موزون من نفس الصنف ، فيجب في هذه الحالة أن تتحقق المساواة بين البدلين « مثلا بمثل ، يدا بيد ، سواء بسواء » فمن أخذ الزيادة أو أعطاها فقد عقد صفقة بغير « سعر المثل » ووقع في الربا .

ومن هنا كان شرط العلم بأحكام الإسلام ، ليسهم في تحقيق سعر المثل ، إذ بغير هذا العلم يمكن أن تعقد صفقات ربوية هي بتعبيرنا صفقات بغير « سعر المثل » .

ولو أمعنا النظر في البيوع الأخرى المنهي عنها مثل بيع الحصاة ، وبيع الملامسة ، وغيرهما ، لرأينا فيها ما رأيناه في تحريم « ربا الفضل » أي لتبين لنا أن تحريمها إنما هو لمكان

(١) ابن رشد ، مرجع سابق ، جـ ٢ ص ١٣٢ .

الغبن الكثير فيها ، والذي لابد أن يقع على أحد طرفي المعاملة . أي أنها إنما حرمت لكونها صفقات تتم بغير « سعر المثل » وليس من الممكن تحقيق التساوي بين البدلين فيها ، لا على سبيل اليقين ، ولا على سبيل التقريب .

ويتضح اهتمام الإسلام بتحقيق التساوي بين البدلين ، أو مقاربته قدر الإمكان ، أعني اهتمامه « بسعر المثل » ، يتضح من النهي عن « الضرر والضرار [١] » ، وهو أصل من أصول التشريع الإسلامي .

وتطبيقه في مجال التعامل في السوق يعني منع كل البيوع التي يقع بسببها ضرر على أحد الطرفين . وليس للضرر في المعاملات معنى إلا أن أحد الطرفين قدم شيئاً ولم يحصل على ما يساويه ، لا يقينا ولا على وجه التقريب ، أي أن الصفقة لم تعقد بسعر المثل . وللاطمئنان على عقد الصفقة « بسعر المثل » شرع في الإسلام « خيار الشرط » حيث يستطيع أي من الطرفين أن يشترط لنفسه الخيار ، حتى يتأكد من أنه عقد صفقته «بسعر المثل » ، أي أن الذي عاد إليه منها يتناسب مع ما قدمه فيها .

وهكذا نرى أن أحكام المعاملات في الإسلام تتجه كلها إلى منع صفقات المعاوضة بغير « سعر المثل » ، وأن كل المعاملات المحرمة تتناقض وتحقيق « سعر المثل » في السوق . والعلم بأحكام المعاملات في الإسلام ، كشرط من شروط السوق الإسلامية ، يجنب السوق وقوع مثل هذه المعاملات ، التي لا تقوم على العدل الذي عبر عنه ابن رشد « بمقاربة التساوي بين

---

(١) قال رسول الله ﴿ﷺ﴾ « لا ضرر ولا ضرار » رواه الإمام مالك في الموطأ « كتاب الاقضية » ص ٤٦٤ ورواه احمد في المسند جـ ١ ص ٣١٣ ، ورواه ابن ماجه في سننه (كتاب الأحكام) جـ ٢ ص ٧٨٤ .

البـديلين في الأشـيـاء المخـتلفـة الذوات ، والتـسـاوي التـام في المكيـلات والموزونات إذا بيـعت بصنفـهـا » . فـشـرط العلم بأحكام المعـامـلات في الإسـلام ، يسـهم في تحقـيـق « سـعـر المثل » بحيلولتـه دون عـقـد الصـفـقـات التي يمكن أن تتم بغيـر تحققـه ، فـيـمـا لـو جـهـل أطراف التعـامـل أحكام الإسلام في المعاملات .

ويتـحقق العلم بـالأحكام واقعـيـاً ، إذا اشـتـرطنا فـيـمن يحـصل على حق مزاولة العـمل في السـوق ، أن يجتـاز اختـبـاراً يعلم منه مدى إلمامـه بأحكام الإسلام في التعـامل ، ولا تمنح رخـصـة عـمـل في سـوق مـا ، إلا لمن يتـحـقق فـيـه شـرط العلم بأحكام الإسـلام في النشـاط الذي يطلب مزاولته . والمقصود هو العلم بأصول الأحكام وكلياتها ، وليس بالتفاصيل الدقيقة .

(٣) إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها :

نقصد من هذا الشرط أن يتوفر في السوق الإسلامية ، تقديم المعارف الفنية لمن يطلبها ، وأن لا يمنعهـا من يحصل عليهـا عن أحد ممن هو في حاجة إليها ، وهذا شرط أساسي من شروط السـوق الإسلامـيـة . وهو يسهم بطريق مبـاشر في تحقـيق « سعـر المثـل » ذلك لأن وجوده يحـول دون احتكار البـعض للمعـارف الفنية التي يتـوصلون إلهيا . ولو سمح إسلاميا بكتـمان المعرفة الفنيـة ، لتمكن مـحتكرها من الانفراد بإنتـاج منتجات لا يسـتطيع غـيـره إنتـاجهـا ، وعند ذلك تكون الفـرصـة مـتـاحـة لفـرض ثمن يربو عـلى « ثمن المثل » ، عن طريق التـأثيـر عـلى قـوى العرض بما يرفع الأسعـار فوق « سعـر المثل ». واحتكار المعرفـة الفنيـة ومنعهـا من الانتـشـار ، يعـتبـر مؤشراً على سوء نيـة القائم بـه ، ورغبتـه في منـع غيـره من مشـاركتـه في الإنتاج . وصد الغيـر عن الدخول في ميـدان إنتاج مـا ، هو الذي يجعل من الانفراد بالإنتاج احتكاراً ، أما إذا أتيـحت المعـرفـة الفنيـة لمن يطلبـهـا ، وتصـادف أن لم يتـقـدم أحد لمزاحـمة المنتج ، فـإن انفـراده

بالإنتاج لا يكون ممنوعاً ولا يعتبر احتكاراً إذ لا دخل له في هذا الإنفراد ، فهو لم يتعمده أو يعمل على حدوثه ، كما أن عدم مزاحمة أحد له في ميدان الإنتاج ، مع إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها ، قرينة على أنه يبيع « بسعر المثل» ويغطي احتياجات السوق .

وهكذا نتبين أن إتاحة المعرفة الفنية يسهم في تحقيق « سعر المثل » في الأسواق الإسلامية ، ويحول دون وجود أسعار فوق « سعر المثل » بسبب يعود إلى انفراد منتج بإنتاج منتج ما .

بيد أنه لابد من دور الدولة في هذا الخصوص ، حتى يتم تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها في إطار لا يعوق تقدم البحث العلمي ، فعلى الدولة أن توجد سبيلاً للتوفيق بين ضرورة تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها ، وبين تعويض القائم بالأبحاث عما تكبد وأنفق . وقد يكون ذلك متحققا بأن تتولى بنفسها مهمة البحث العلمي ، وتقديم نتائجه لكل من يطلبها ، وقد يكون بأن تتحمل ميزانيات البحث العلمي للمراكز الخاصة التي تقوم به ، وقد يكون بغير ذلك ، وأي طريق سلكت الدولة فذلك لا يمنع من وجود مؤسسات خاصة تقدم معارفها الفنية لمن يطلبها ، وتحتسب ذلك نوعاً من العبادة لله تعالى ، ولكن لابد من دور الدولة في هذا الخصوص . ولو تقاعست الدولة عن القيام بهذا الدور ، فذلك لا يبرر للأفراد احتكار المعارف الفنية ، وإنما عليهم أن يقدموها لمن يطلبها بسعر تكلفتها عليهم ، فهي خدمة من الخدمات ، ولا فرق بينها وبين غيرها من الخدمات في أن بذلها «بأجر المثل» فرض ، وعدم تقديمها يدخل تحت الوعيد الشديد الذي جاء في كاتم العلم « من كتم علماً ألجمه الله بلجام من نار [1] » .

---

(١) قال المناوي : اسناده صحيح ليس فيه مجروح ، وفي رواية « من علم علما فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار » رواها أبو داود وابن ماجه وابن حبان ، والحاكم وصححه ، وقال الذهبي سنده قوي ، انظر فيض القدير جـ ٦ ص ٥٥٦ .

فالرصيد الإيماني عند المسلم يظهر أثره في هذا الظرف ، ودور الدولة في تحقيق هذا الشرط على جانب كبير من الأهمية ، ذلك أن احتكار المعارف الفنية ، هو أهم الوسائل الممكنة من الاحتكار ، فإذا تمكنت الدولة من تنقية السوق منه ، فإنها تكون قد قطعت مرحلة كبيرة نحو تحصين السوق ضد آفة الاحتكار ، وتثبيت « سعر المثل » فيه .

(٤) السداد في الأقوال والأفعال :

هذا هو الشرط الأخير من شروط قيام « السوق الإسلامية » ويعتبر أهم شروطها التي تسهم في سيادة « سعر المثل » فيها . ذلك أن وجود هذا الشرط يعني أن لا يستام المتعاملون إلا بما يعتقدونه ثمناً للشيء محل التعامل ، وذلك أقرب طريق إلى تحقيق «سعرالمثل» ، فالبائع عندما لا يطلب ثمناً أعلى من « سعر المثل » في نظره ، والمشترى عندما لا يعرض ثمناً أقل من « سعر المثل » في نظره ، يكون التقاؤهما على هذا السعر قريب الحدوث ، وعندما يلتزمان بذلك - كما تفرض عليهما المبادئ المنظمة للسوق الإسلامية - فلن يتبايعا في النهاية إلا بسعر المثل . فليس هناك « نجش » يقصد منه رفع السعر ، دون قصد الشراء ، وليس هناك حلف كاذب لترويج السلع والخدمات ، وليس هناك ادعاء لمزايا في السلع غير موجودة بها ، وليس هناك إعلان مضلل يخلق في نفوس الناس احتياجاً غير حقيقي للسلع والخدمات ، فكل ذلك غير موجود ، لأنه يتنافي ومبدأ السداد في الأقوال الذي يأمر به الله تعالى .

ثم يأتي السداد في الأفعال ليسهم في سيادة « سعر المثل » عندما يترتب عليه ترك كل فعل من شأنه أن يظهر السلع بصورة تخالف حقيقتها مثل تصرية الحيوان ، وإخفاء ردئ السلعة تحت الجيد منها ، وغير ذلك من الصور التي تتنافي مع السداد في الأفعال. وهكذا

نرى أن شرط السداد في الأقوال والأفعال له دور كبير في الوصول إلى « سعر المثل » في الأسواق ، كما أن له دوراً أكبر في المحافظة على استمراره بعد الوصول إليه .

ومما سبق يتبين لنا أن كل شرط من شروط السوق الإسلامية يؤدي دوراً محدداً في الوصول إلى « سعر المثل » في السوق ، وأن كل منصف يضع المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق - التي مرت بنا - بين يديه ، وينظر إليها نظرة واحدة ، يجدها تسير في اتجاه محدد لا تحيد عنه ، بغية الوصول إلى تحقيق هدف واحد لا يتغير ، ألا وهو تحقيق « سعر المثل » في السوق .

إن كل مبدأ من المبادئ السابقة يؤدي دوراً في الوصول إلى ذلك الهدف الواحد ، يدفع إليه أو يدفع عنه ، يأمر بما يحققه أو ينهي عما يخل به ، ومن هنا فإننا نعتقد أن السمة الأولى للسوق الإسلامية ، والمظهر الذي يميزها عن غيرها من الأسواق ، أنها السوق التي يسود فيها « سعر المثل » بمفهومه المحدد الذي مر بنا .

غير أن الدفع إلى « سعر المثل » أو الدفع عنه ، يغلف بإطار أخلاقي لايقل في الظهور وفي الأصالة عن المضمون الذي يحتويه .

ويتمثل هذا الإطار الخلقي ، في امتناع الشخص عن السوم على سوم أخيه ، أو عن البيع على بيعه ، كما يتمثل في تعاليه عن أن يسوم بأعلى من السعر الذي يعتقده ، ولا بأقل منه ، كما يربأ بنفسه أن يغبن أو يغش أو يخدع ، بل يقف موقف الناصح لمن يتعامل معه .

هذا الإطار الأخلاقي الذي يغلف السوق ، تحوطه تعليمات الشريعة العملية ، فلا تسمح بالضرر والضرار ، ولا بتعمد خفض أو رفع الأسعار ، ولا تسمح لوسائل الإعلان وأجهزته بادعاء أوصاف للسلع والخدمات ليست بها ، فكل ذلك لا يتفق مع اعتبار العمل بالسوق عبادة

وجهاداً في سبيل الله والمجتمع ، وتنافساً في تقديم الخير بتقديم أفضل السلع وأعلى مستويات الخدمة بأنسب سعر .

فأي شكل يستطيع أن يعبر عن هذه السوق ؟ إنني لا أجد لفظاً يعبر عن مضمونها إلا أن نقول : « السوق الإسلامية » فإن كان لابد من استخدام المسميات التي ألفها الناس في هذا الزمن ، فلنقل إنها « المنافسة الإسلامية » فذلك أدل على الحقيقة من قولنا « المنافسة الخيرة » .

بين المنافسة الإسلامية والمنافسة الكاملة :

تختلف « المنافسة الإسلامية » عن المنافسة الكاملة التي تمخضت في المجتمعات الرأسمالية عن أعتى صور الاحتكار ، بحيث لم يبق من المنافسة إلا ظلالاً غير ظليلة ، امتزجت بعناصر احتكارية جعلت الشكل الغالب على السوق الرأسمالية هو « المنافسة الاحتكارية » بدرجاتها المتعددة ، فإذا حاولنا البحث عن السبب الذي جعل « المنافسة الكاملة » تنقلب إلى واقع احتكاري ، تعيشه المجتمعات الرأسمالية ، وتفرضه على من يشترك معها في السوق الدولية ، لوجدناه يكمن في :

(١) الفروض غير الواقعية للمنافسة الكاملة .

(٢) عدم وجود بعد إيماني يسند المنافسة الكاملة .

(٣) ضعف دور الدولة الرأسمالية في المحافظة على الشكل التنافسي للسوق .

فبخصوص السبب الأول : نجد أن عدم واقعية هذه الفروض ، لم يجعل للمنافسة الكاملة قدرة ذاتية على الصمود في عالم الواقع ، فما إن قيل بسيادتها حتى وجدنا الواقع قد تجاوزها ، ذلك أن التقدم الفني كان يسير في اتجاه بباعد بين الواقع والمنافسة ، فمثلاً عندما

كان رأس المال بسيطاً وشبه بدائي ، كانت هناك شبه حرية للدخول والخروج من الصناعة ، فلما تعقد رأس المال ، وتخصصت معظم مفرداته ، لم يعد لحرية الدخول والخروج مكان ، فانهار أهم فرض من فروض المنافسة الكاملة ، ولم يعد من الممكن للمشروع أن يتحول دون خسارة كبيرة من نشاط يحقق فيه خسارة ، إلى نشاط تحقق مشروعاته ربحاً غير عادي كما هو المفروض ، وكان على المشروع أن يبحث له عن وسيلة أخرى ، يتفادى بها الخسائر التي يمنى بها ، وكان العلاج في ظهور صورة من صور الاحتكار ، بأن يندمج مع غيره بطريق من الطرق المؤدية إلى ظهور الكارتل أو الترست ، فنكون مباشرة أمام صورة من صور الاحتكار ، أو بأن يعمد إلى العمل في ظل تنوع المنتج ، بدلاً من تجانس المنتج ، أي التحول إلى شكل المنافسة الاحتكارية ، وما أسهل أن يصل المنتج إلى ذلك ، فعن طريق الإعلان يستطيع أن يقنع المستهلكين بذلك . وطبقاً لفروض النظرية ، فإنه يكون في وضع احتكاري حتى لو كان عدم التجانس لا ظل له من الحقيقة ، طالما أنه يقوم في أذهان المستهلكين ، وإذا انهار فرض التجانس لم يعد لفرض الكثرة غناء ، طالما أن كل منشأة استقلت بمنتج عن بقية المنتجات ، وبذلك تنهار الشروط الثلاثة الجوهرية من شروط المنافسة الكاملة ، وبقية الفروض يمكن اعتبارها فروضاً مستحيلة - لا غير واقعية فقسط - مثل افتراض عدم وجود تكاليف نقل ، وافتراض حرية تنقل عوامل الإنتاج ، وافتراض المعرفة الوثيقة بالظروف السائدة في السوق ، من قبل جميع المتعاملين . كل ذلك يوضح كيف أن المنافسة الكاملة لم تكن تملك قدرة ذاتية على العيش ، بسبب فروضها المستحيلة أو غير الواقعية .

فإذا انتقلنا إلى السبب الثاني ، وجدناه في عدم وجود بعد إيماني يسند المنافسة الكاملة بين جماهير المتعاملين ، وذلك بسبب شكليتها ، واعتبارها الأفراد مجرد أدوات تحركها

المصالح الاقتصادية ، واستبعادها أي دور لثقافة الأفراد والمعتقدات التي لديهم . وذلك شيء منطقي في ظل الفكر الوضعي ، الذي يقوم على « فكرة الرجل الاقتصادي » الذي لا يعمل حسابا إلا لمصلحته المادية . وبالتالي فإن الخروج من الوضع التنافسي إلى الوضع الاحتكاري - إن كان حلا لمشكلات يعانيها المنتج - يكون أول مايجب عليه أن يفعله ، تحقيقاً للمصلحة ، وهذا هو ما حدث فعلا ، فما تمخضت المنافسة الكاملة عن شتى صور الاحتكار إلا من هذا المنطلق .

أما السبب الثالث فهو ضعف دور الدولة في المحافظة على الشكل التنافسي ، وهذا يرجع إلى قيام الاقتصاد التقليدي على فكرة الحرية الاقتصادية ، على أساس أن الاقتصاد القومي ينظم نفسه بنفسه - دون حاجة إلى التدخل الحكومي - إذا كان يسير على أساس من المنافسة الكاملة ، وطالما هي مفترضة فإنه لا حاجة إلى التدخل الحكومي . ولقد انعكس ذلك على موقف الدولة من الاحتكار ، فلم تتخذ ضده أية إجراءات في معظم الدول، واتخذت إجراءات محددة في بعضها الآخر ، لم تتجاوز إصدار تشريعات تحرم الاتفاقات بين المشروعات إذا كانت تؤدي إلى أوضاع احتكارية .

بيد أننا نعلم أن الاحتكار لا يقوم فقط من الاتفاقات ، ولكنه ينبع أيضا من خلال التناقضات المنطقية في فكرة المنافسة الكاملة ، دون أن يكون في مقدور الدولة أن تفعل حياله شيئاً ، كما أن الشروط غير الواقعية للمنافسة الكاملة ، تجعل من الصعب على الدولة أن تتخذ إجراء إيجابياً لحماية هذه الشروط والعمل على تحققها ، فهي في معظمها لا تقبل التحقق .

ومما سبق يتبين لنا أن المنافسة الكاملة لو أنها قامت على فروض واقعية ، وكان لهذه

الفروض قوة في نفوس الناس، ووجدت سلطة تحافظ عليها ، لما تحولت إلى ما تحولت إليه.

فإذا انتقلنا إلى الشكل التنافسي الذي أقامه الإسلام ، وتساءلنا عن احتمالات تحوله إلى شكل من أشكال الاحتكار ، لرأينا أن ذلك في غاية البعد ، ذلك أن الإسلام قد أقام منافسته على شروط موضوعية واقعية ، يمكن تحقيقها . فالعلانية وعدم الكتمان ، والعلم بأحكام الإسلام في المعاملات ، وإتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها ، والسداد في الأقوال والأفعال ، شروط موضوعية واقعية لا خيالية . ثم إن الإسلام قد ربط بين هذه السلوكيات وبين تدين الفرد ، بمعنى أن ممارسة هذه السلوكيات عبادة يلتزم بها المرء ، كجزء من الدين الذي يؤمن به ، ومن ثم فإن الإسلام يلقى بكل ثقله عند المؤمنين به ، وراء تنفيذ هذه الشروط ، ثم هو في النهاية يدرك أن هذه الشروط ليست ذاتية السير ، وإنما هي في حاجة إلى من يسهر على تحققها ، حتى تؤدي دورها المنوط بها ، والا أمكن الخروج عليها ، ولذا فقد اهتم بإيجاد الجهة التي وكل إليها مهمة السهر على تحقيق الشروط المذكورة ، وبالتالى ضمان تحقق الهدف الأساسي منها ، ألا وهو « سيادة المنافسة الإسلامية » وسيادة « سعر المثل » في الأسواق ، وهذه الجهة هي الدولة .

إن هناك فرقاً جوهرياً بين المنافسة الرأسمالية والمنافسة الإسلامية ، يأتي من الفرق بين الدولة الإسلامية والواجبات التي ألقيت على عاتقها بخصوص السوق ، والدولة الرأسمالية التي غل الفكر الرأسمالي التقليدي يدها عن أن يكون لها دور في الحياة الاقتصادية ، ومن هنا فعندما انحرفت المنافسة الكاملة ، وبدأت تلد الأشكال الاحتكارية ، لم تكن هناك سلطة تحدد نسلها ، وتعيدها إلى صورتها المثالية النظرية كما تخيلها المفكرون ، أما في ظل الإسلام ، فإن افتراض الانحراف وارد ، ومن ثم أعدت له الإجراءات التصحيحية ، ممثلة في

دور الدولة في القضاء على انحرافات السوق عن الوضع الأقوم ، فضلا عن الإجراءات الوقائية ، ممثلة في المبادئ الإسلامية التي مرت بنا . فالمنافسة الإسلامية محكومة بضمانات قوية ، تقيها التردي في الهوة التي تردت فيها المنافسة الكاملة ، وفي المطلب التالي سنقف على الطريقة التي تحدد بها الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية .

المطلب الخامس
كيفية تحديد الأسعار في المنافسة الإسلامية

تمهيد :

قبل التعرف على كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية يهمنا أن نتعرف على معاني بعض الألفاظ التي ألف الفقهاء استخدامها في التعبير عن مقابل ما يتبادل في السوق الإسلامية من سلع وخدمات . وقبل ذلك ينبغي أن نتعرف على ما يسمى « ثمناً » من الشيئين محل التبادل ، ذلك أننا قد نتبادل النقد بالعرض ، وقد نتبادل العرض بالعرض ، أو النقد بالنقد .

وفي بيان ذلك يقول الإمام النووي :

« في حقيقة الثمن أوجه : أحدها ما ألصق به الباء ، والثاني : النقد ، والمثمن مايقابله على الوجهين . وأصحها أن الثمن النقد ، والمثمن مايقابله ، فإن لم يكن في العقد نقد أو كان العوضان نقدين ، فالثمن ما ألصق به الباء ، والمثمن ما يقابله » [1] .

وعليه ففي الاقتصاد النقدي الذي يسود في المجمتمعات المعاصرة ، يطلق الثمن على النقود التي يتخلى عنها الشخص مقابل الحصول على المثمن . فإن جرت مبادلة نقد بنقد ، أو عرض بعرض ، فالثمن ما ألصق به الباء . فإن باع كتاباً بقلم ، فالكتاب هو المثمن ، والقلم هو الثمن ، وإذا باع ريالاً بدينار ، فالريال هو المثمن ، والدينار هو الثمن .

وللثمن هذا إطلاقات عدة تختلف من حالة إلى أخرى ، فقد نقول « الثمن » بإطلاق وقد نقول « ثمن المثل » كما نقول « السعر » ونقول « سعر المثل » ، وهناك لفظة أخرى نستخدمها أيضا وهي « القيمة » ولابد من الوقوف على الفروق الدقيقة بين هذه الألفاظ ،

(١) الإمام النووي ، روضة الطالبين ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٥١٢ .

قبل الحديث عن كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية .

أما « القيمة [1] » فإنها ما يقدره الخبراء مقابلاً للشيء المتقوم في ظل الظروف السائدة ، يقول النبي ﴿ﷺ﴾ « من أعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد ، قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط » [2] فتقويم العبد هنا هو تقدير خبراء يستطيعون تحديد المقابل العادل للعبد من المال . وإذا بيع متقوم فعلاً ، فإن البائع قد يسمح بتركه بمقابل يقل عن هذه القيمة ، وذلك كنوع من السماحة في البيع والشراء المطلوبة إسلامياً « رحم الله إمرءاً سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى » [3] وهنا نلاحظ أن القيمة قد اختلفت عن الثمن ، كما نلاحظ أيضا أن الثمن هو ما تراضى عليه المتعاقدان بعد المسامحة أو بعد المماكسة والمساومة عليه ، في حين أن القيمة - كما قلنا - ما يقدره الخبراء مقابلاً لهذا الشيء المتقوم .

يقول ابن عابدين رحمه الله تعالى :

والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه المتعاقدان ، سواء زاد عن القيمة أو نقص ، والقيمة ما قوم به الشيء ، بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان » [4] .

فالمتبايعان مع علمهما بالقيمة قد يتفقان على التبايع بأكثر أو بأقل منها ، ويكون ذلك عدلاً إذا تم برضاهما كنوع من السماحة من أحد الطرفين ، لكن إذا وقع إتفاقهما على ثمن غير

---

(١) د. يوسف ابراهيم ، فائض القيمة في الفكر الإسلامي ، حولية كلية الشريعة ، جامعة قطر العدد الرابع ١٤٠٥هـ ص ٦٣٢ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه .

(٣) رواه البخاري في صحيحه (كتاب البيوع) ، ورواه ابن ماجه في سننه (كتاب التجارا) .

(٤) ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٦م جـ ٤ ص ٥٧٥ .

ذلك الذي يمثل القيمة نتيجة غبن أحدهما ، فإن ذلك يطعن في الرضا المشروط في العقود « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » [1]. ومن ثم فإن الثمن الذي يتفقان عليه يجب أن يكون مساوياً للقيمة التي يقدرها الخبراء أو مقاربا لها - طالما أنهما لا يقصدان التسامح في التعامل - أي يجب أن يكون الثمن بحيث نستطيع أن نشتري بمثله مثلاً للشيء المباع ، وبذلك تكون القيمة متعادلة مع ثمن المثل ، وكلاهما أمر تقديري ، وهما يعبران عن الثمن العادل الذي ينبغي أن يتم التعامل به قدر الإمكان . أما الثمن مطلقاً فهو ما تراضى عليه المتعاقدان ، وقد يتساوى مع « ثمن المثل » وقد يختلف عنه ، بيد أن الاختلاف إن كان متعمداً كنوع من السماحة ، أو وقع لأنه في حدود ما تتفاوت فيه الأنظار، وتختلف فيه تقديرات الخبراء ، فإنه يكون داخلا تحت مفهوم « الثمن العادل » . وأما إن كان اختلافاً كبيراً لا يتفاوت في مثله عادة ، فلا يكون الثمن عادلاً ، وينشأ ذلك من انحراف في قوى السوق ، أي ينشأ من احتكار أو غش أو تدليس ، أو غير ذلك من الممارسات غير المشروعة . كذلك هناك فرق آخر بين الثمن والقيمة ، فالثمن لايستخدم إلا حيث تكون هناك عملية تبادلية بالبيع والشراء ، أما القيمة فلا تستلزم أن يكون هناك تبادل بالبيع والشراء ، فقد تكون بمعرض القسمة ، كما قد تكون بمعرض ضمان المتلفات ، إلى غير ذلك مما نحتاج فيه إلى التعرف على قيمة الشيء . فمجال التقويم أوسع من مجال التثمين .

أما عن الفرق بين « السعر والثمن » فإننا كثيراً ما نراهما يستخدمان بنفس المعنى ، بيد أن هذه التسوية بينهما في الاستخدام غير دقيقة ، فقد نجد في عبارات كبار الفقهاء مايوحي بوجود فرق بين اللفظين . ويمكننا أن نلحظ هذا الفرق متمثلاً في أنهم يطلقون «السعر»

(١) سورة النساء ، الآية قم ٢٩ .

على المقابل الذي يعلنه البائع للسلعة التي يريد بيعها ، ويمكن للمشترى أن يساوم عليه ، حتى يتفقا على تحديده . أما الثمن فهو ما يتراضيان عليه كما قدمنا . فكأن السعر إعلان نظري دون إتفاق على شيء . والثمن المقابل المتفق عليه للحصول على الشيء محل التعامل .

يقول ابن رشد - رحمه الله تعالى - قال مالك في المدونة : « إن الناس كانوا يبيعون اللحم بسعر معلوم والثمن إلى العطاء ، فيأخذ المبتاع كل يوم وزناً معلوماً » [1] فقد أطلق مالك - رحمه اللهّ تعالى - على مقابل السلعة ، سعراً مرة وثمنا مرة أخرى ، وهو في الحالة الأولى يعبر عن مقابل يعلنه البائع ، أما عندما أطلق عليه لفظ « الثمن » . فقد كان متمثلاً في مقابل يقدمه المشترى للبائع عند العطاء .

كذلك نجد سيدنا عمر بن الخطاب يستخدم السعر في معناه السابق . عندما مر بحاطب ابن أبي بلتعة ، وقد رآه بسوق المصلى وبين يديه غرارتان من زبيب ، فسأله عن سعرهما فقال : مدين لكل درهم [2] . فهو هنا يعلن عن السعر دون أن يكون هناك اتفاق من أحد على شيء ، فلم يشتر منه أحد بعد . كذلك حديث عبد الله بن عمر ، الذي يقول : أتيت النبي ﴿ﷺ﴾ فقلت : إنى أبيع الإبل بالبقيع ، فأبيع بالدينار وآخذ الدراهم ، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير ، فقال لا بأس إذا كان بسعر يومها ، ما لم تفترقا وبينكما شيء . [3] فقد ورد لفظ السعر هنا مقصوداً به النسبة التي يتبادل بها الدينار بالدرهم أو العكس ، وهي سعر مجرد يتصور في

(١) ابن رشد ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ١٤٧ .
(٢) ابن القيم ، الطرق الحكمية ، مرجع سابق ، ص ٣٣٨ .
(٣) ابن رشد ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٣٩ .

الذهن ، وتجرى المساومة على تحديده ، فإذا قدمت الدنانير مقابل الدراهم أو العكس فهي ثمن .

وهناك تعبير ينسب إلى الامام مالك يحمل نفس المعنى لكلمة السعر يقول ابن القصار « وقد اختلف أصحابنا في قول مالك ولكن من حط سعراً . فقال البغداديون : أراد من باع خمسة بدرهم والناس يبيعون ثمانية . وقال قوم من المصريين : أراد من باع ثمانية بدرهم والناس يبيعون خمسة [1] . وأيا كان الصواب في تفسير عبارة الإمام مالك ، فالشاهد هو استخدام لفظ « السعر » ليعبر عما يعلنه المشترى من مقابل للسلعة .

ومن هنا فإن تحديد مقابل السلعة بواسطة الدولة - لما كان يتمثل في إعلان وحدات نقدية مقابل شيء متقوم - أطلق عليه لفظ « التسعير » ولم يسمع لفظ « التثمين » في هذا المقام . فلدينا تسعير لا تثمين . والسعر بهذا المعنى يتأتي الخروج عليه بالزيادة أو النقص ، ومن ثم تظهر قضية « ولكن من حط سعراً » السابقة ، أي من خرج على السعر السائد ، ولا يقال « حط ثمنا » فالثمن كما يتفق عليه المتباعيان لا يتصور فيه ذلك .

وعندما يتم الشراء ، فإن ما اتفق عليه يسمى « ثمنا » فالشخص يشترى بسعر ما ، وينقد البائع « الثمن » وهكذا يتبين لنا هذا الفرق الدقيق بين السعر والثمن ، ويتبين لنا أن هذا الفرق مرحلي ، أي أن السعر عنوان لمرحلة ، والثمن عنوان لمرحلة ثانية ، السعر في مرحلة ماقبل التراضي ، والثمن في مرحلة التراضي . ومن هنا نستطيع أن نقول : إن السعر لايتطلب وجود طرفين ، فهو موجود قبل التعاقد ، ومعلن قبل ظهور المشتري الفردي ، وقد مر بنا أن حاطب أجاب بأن السعر مدين لكل درهم ، ولم يك هناك من يشتري منه ، وإنما هو يعلن للخليفة

---

(١) ابن رشد ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٣٩

السعر الذي يمكنه البيع به . أما الثمن فظهوره يتطلب متعاقدين يتراضيان عليه مقابلا للمثمن . وخفاء هذا الفرق هو الذي جعل السعر والثمن يستخدمان بنفس المعنى.

أما « سعر المثل » فهو يعني تقدير الخبراء للسعر الذي يقابل الشيء المتقوم دون أن يكون هناك تعاقد عليه ، وإنما مجرد تقدير ، وهو بهذا المعنى يتفق مع « ثمن المثل » الذي مر بنا أنه تقدير الخبراء لمقابل المثمن الذي يصلح لشراء مثله ، وهما يتفقان مع القيمة التي هي أيضا تقدير الخبراء لمقابل الشيء المتقوم من غير زيادة ولا نقصان ، فإذا كنا قد وجدنا فرقا بين السعر والثمن وبين الثمن والقيمة ، فإن كلا من ثمن المثل وسعر المثل والقيمة تعبير عن معنى واحد . وينبغي أن يكون السعر المعلن ، والثمن الذي يتراضى عليه المتعاقدان ، مساوياً أو قريباً من سعر المثل ، وثمن المثل ، والقيمة ، حتى يتحقق العدل المطلوب في التعامل . هذا وينبغي أن يكون مدركاً أن « سعر المثل » و « ثمن المثل » قد يعبر عنهما تعبيرات أخرى أنسب للمقام ، فمقابل الخدمة نطلق عليه أجرة المثل ، أو ايجار المثل ، فلكل مقام مقال مع أن المضمون متحد ، وهو المقابل العادل للشيء محل التعامل .

وبعد هذا التمهيد - الذي طال نسبياً - حول تحديد معاني الألفاظ التي يستخدمها فقهاؤنا في ضبط ميدان التعامل في الأسواق ، ننتقل إلى بيان كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية ، وهو الموضوع الذي عقد له هذا المطلب .

كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية :

نستطيع التعرف على طريقة تحديد السعر في السوق الإسلامية بصورة مبدئية من قول النبي ﴿ﷺ﴾ - في معرض تنظيمه للسوق - « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض [(١)] .

(١)رواه الجماعة إلا البخاري ، صححه مسلم ، وقال الطبراني حسن ، أنظر فيض القدير ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ٥٣١ .

أي دعوهم يحددون السعر الذي يرتضونه ، فطالما أنهم يلتزمون بالمبادئ الإسلامية في التعامل ، فسيصلون إلى السعر الذي يحقق العدل بين طرفي التعامل ، وكما بينا في التمهيد السابق من أن « السعر » ، إنما يتقرر قبل وجود المتعامل الفرد ، وأنه يسبق مرحلة التعاقد بين الطرفين ، فالسعر إنما يتقرر عن طريق قوى خارجة عن المتعامل الفرد بالبيع والشراء ، وليست هذه القوى إلا قوى التعامل الجمعي ، قوى العرض والطلب التي يمثلها « الناس » في قول النبي ﴿ﷺ﴾ السابق ، وقول مالك « فيمن حط سعرا » يؤمر باللحاق بالناس وإلا أخرج من السوق . فالناس هم جماهير المتعاملين بالبيع والشراء ، وقواهم هي قوى العرض والطلب .

وإذا كنا نعي أن الوصول إلى الطريقة التي تتحدد بها الأسعار في السوق إنما هو تأصيل نظري لواقع عملي ، حيث يجهد المنظرون قرائحهم لاكتشاف الطريقة التي يتحدد بها السعر في السوق ، فيقولون - في ظل الرأسمالية - بنظرية العمل ثم ينتقلون إلى القول بنظرية تكاليف الإنتاج ، عندما يتبينون قصور الأولى ، ثم يكتشفون أن النظريتين تتوقفان عند ملاحظة جانب العرض ، دون أن تأخذا جانب الطلب في الاعتبار ، فيقولون - عندئذ - بنظرية المنفعة ، ويتبينون بعد فترة أنها كالنظريات الأولى تهتم بجانب دون الآخر ، تهتم بجانب الطلب وتهمل جانب العرض . ثم تأتي النظرية الحديثة لتستفيد من عثرات الفكر الذي سبقها فتقول : إن الذي يحكم تحديد السعر ليس قوى العرض وحدها ولا قوى الطلب بمفردها ، وإنما هو تفاعل القوتين معاً ، قوى العرض مع قوى الطلب .

ومع أن الطريقة العملية التي كانت تمارس في السوق هي هي ، لم يطرأ عليها تغيير ، فإن التأصيل النظري لها قد مر بهذه الخطوات التي تمثل كل خطوة منها إدراكاً لجانب من القوى المحددة للأسعار في السوق .

وفي ظل الإسلام فإن الكشف عن هذه القوى لم يكن نتيجة تطور في إدراك العوامل المحددة للسعر ، ذلك أن هذه العوامل قد أشير إليها في نصوص ، فجاء الكشف عنها - لابمعرض التأصيل النظري - ولكن بمعرض فهم هذه النصوص ، أو وضعها موضع التطبيق . وعليه فإن فهمنا لطريقة تحديد السعر في السوق الإسلامية ، هو نوع من فهمنا للنصوص التي جاءت منظمة للتعامل في هذه السوق .

لقد جاء الإسلام فوجد الناس يتعاملون في أسواقهم بالبيع والشراء ، ولهم أنواع من المعاملات ، وطريقة تتحدد بها الأسعار ، فأقر من هذه الصورة ما أقر ، ونهى منها عما نهى، وكان الإقرار والنهي تشريعاً إسلامياً ، وتنظيما للسوق ثبت بالكتاب أو بالنسبة القولية أو التقريرية . فأما التعامل بالبيع والشراء ، فقد أقره الإسلام « وأحل الله البيع »[1] وتحليل البيع يتضمن تحليل الشراء في نفس الوقت . أما أنواع التعامل التي كانت تجري في أسواقهم ، فقد نهى عن بعضها وأقر بعضها الآخر ، نهى عن كل ما فيه أكل لأموال الناس بالباطل ، وأباح ما كان منها عن تراض « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيماً »[2].

أما طريقة تحديد الأسعار فقد كانت إما المساومة أو المرابحة ، والمرابحة في جوهرها نوع من المساومة ، بيد أنها مساومة على مايزيد عن ثمن مبدئي ، هو تكلفة الشيء محل البيع ، فكأن طريقة تحديد الأسعار التي كانت سائدة هي المساومة ، سواء أكانت مساومة

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ٢٧٥ .
(٢) سورة النساء ، الآية رقم ٢٩ .

طليقة أم مساومة على نسبة الربح التي يطلبها البائع من المشترى . فما الذي تعنيه المساومة ؟ ... إنها تعنى محاولة من الطرفين (البائع والمشترى) . للوصول إلى السعر الذي يرضيهما ، وتبدأ المساومة دائما بسعر يطلبه أو يعرضه أحد الطرفين ، ويطلب أو يعرض الطرف الثاني سعراً غيره ، فيطلب البائع سعراً ويعرض المشترى سعراً دونه ، أو يعرض المشترى سعراً، ويطلب البائع سعراً أعلى منه . والسعر الذي يطلبه البائع يعكس نفقات الإنتاج ، متضمنة الربح الذي يود الحصول عليه . أما السعر الذي يعرضه المشترى فإنه يعكس المنفعة التي يتوقع الحصول عليها من حصوله على السلعة أو الخدمة ، وهي تعكس مدى حاجته إليها . ولما كان البائع يريد البيع وكان المشترى يرغب في الشراء ، فإن كلا منها يحاول أن يقترب من موقف صاحبه ، حتى يتفقا على السعر الذي يحقق أهدافهما معاً .

لما كانت هذه العملية لا تتم في فراغ ، وإنما تتم في ظروف اجتماعية سائدة ، قد تضع قيداً على حرية المساومة أو لا تضع ، فإن الوصول إلى سعر يحقق العدل بين الطرفين ، يتوقف على الظروف المحيطة بهذه العملية ، والتي تجعل السعر يميل إلى تحقيق مصلحة طرف على حساب طرف ، أو يحقق العدل بينهما .

ولما كان لهذه الظروف المحيطة الأثر الأول في تحديد السعر ، فإن لسعر يتحدد فعلاً بقوى أكبر من قوة المساومة الفردية السابقة .

لقد جاء الإسلام ووجد هذه الطريقة متبعة في تحديد الأسعار ، ووجد الظروف التي تحيط بها مليئة بالمؤثرات التي تجعل الحرية في تحديد السعر حرية شكلية ، فأقر الطريقة ، ونقاها مما يحيط بها من المؤثرات التي تميل بها عن هدفها ، في الوصول إلى سعر عادل يحقق أهداف البائعين والمشترين . وتمثل ذلك في النهي عن سوم المرء على سوم أخيه ، أو بيعه

على بيعه ، والنهي عن النجش والنهي عن الغش ، والتدليس والكتمان ، والنهي عن السوم بثمن غير مقصود للبائع أو المشترى ، والنهي عن استغلال جهل المتعامل بظروف السوق ، (النهى عن تلقى الجلب والنهي عن غبن المسترسل) .. إلى غير ذلك من الضوابط التي جاء بها الإسلام ، ليجعل من طريقة تحديد الأسعار (المساومة) طريقة موصلة إلى السعر العادل في السوق .

وبناء على ماسبق نستطيع القول : إن السعر في السوق الإسلامية يتحدد بتفاعل قوى العرض والطلب . والتي من شأنها أن ترتفع الأسعار ، إذا قل العرض عن الطلب ، أو زاد الطلب عن العرض ، وأن تنخفض الأسعار إذا حدث العكس ، وأن تستقر عند سعر معين ، إذا تعادلت القوتان ، وقد حرصت الشريعة الإسلامية على أن تعطي هذه القوى الفرصة الكاملة لتؤدي دورها ، وذلك عندما حرصت على تحريم التأثير غير الطبيعي في هذه القوى من قبل أحد الأطراف بائعاً كان أو مشترياً ، كتحريمها احتكار البيع واحتكار الشراء والنجش وكتمان العيوب . والكذب في الإعلان وفي غيره .. الخ ما يوثر على قوى العرض والطلب بصورة غير حقيقة . وإذا كانت مصادر الشريعة ، لم ترد بها هذه الألفاظ (عرض - طلب - قوى الطلب - تفاعل قوى العرض وقوى الطلب) . إذا كانت هذه الألفاظ لم ترد ، فإن العبرة بالمضمون وليس اللفظ . ومضمون هذه الألفاظ واضح في حديث النبي ﴿ﷺ﴾ (المصدر الثاني للشريعة ، ثم إنها قد وردت في عبارات المفكرين الذين عالجوا موضوعات السوق .

فأما عن الأحاديث الشريفة فمنها قول النبي ﴿ﷺ﴾ لمن طالبوه بالتدخل في السوق لتحديد السعر ، أثر غلاء حدث : « إن السعر رخصه وغلاؤه بيد الله ، وفي رواية قال : إن

الله هو المسعر ، إن الله هو القابض ، إن الله هو الباسط ، وإني لأرجو أن القى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه في نفس ، ولا دم ، ولا مال . وفي رواية ثالثة : إن الله هو القابض ، الباسط ، الرازق ، المسعر ، واني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إيـاه في دم ولا مال [1] » . فمعنى أن الله تعالى هو المسعر أو أن الرخص والغلاء بيده سبحانه ، أنه هو الذي يجرى من الأحداث ما يحدد السعر ، والأحداث التي يجريها قد تكون تغيراً في ظروف العرض ، أو تكون تغيراً في ظروف الطلب ، كزيادة الإنتاج وقلته ، وكثرة الخلق وقلتهم . وقد شرح النبي ﴿ﷺ﴾ ذلك بقوله : إن الله هو القابض ، إن الله هو الباسط . فالقابض والباسط سبحانه ، هو الذي يجرى القبض والبسط ، والبسط والقبض هما ما يجريه من أحداث يترتب عليها تحديد السعر . والبسط هو زيادة الخير في أيدي الناس ، والقبض هو تقليل ذلك في أيديهم . وبالقياس إلى حجم معين من الطلب ، فإن الأسعار تنخفض بالبسط ، وترتفع بالقبض ، أي تنخفض بزيادة الإنتاج وترتفع بنقصه .

والقبض والبسط أمر نسبي ، أي مقيساً بحاجة الناس التي يترتب عليها طلبهم للسلع والخدمات ، فالنقص ليس قبضاً إذا تمثل في نقص سلعة لا يحتاج إليها . والزيادة لا تعد بسطاً إذا تمثلت في زيادة سلعة لا يحتاج الناس إليها أيضا ، أي أن القبض والبسط إنما يؤثران بالقياس إلى حجم الطلب .

وارتفاع السعر أو انخفاضه بالقبض والبسط ، يمثل أداة يسوق الله تعالى بها المنتجين والجالبين إلى زيادة الإنتاج أو إنقاصه ، استجابة لحاجة الناس من هذه السلعة أو تلك (استجابة للطلب) ، وإذا كان الأمر كذلك فإن التدخل في تحديد السعر يخل بالعلاقة بين الأسعار والإنتاج

(١)صحيح ، رجال إسناده ثقات ، رواه أبو داود في كتاب البيوع ، والترمذي في كتاب البيوع وصححه ، انظر ابن تيمية، كتاب الحسبة في الإسلام ، مرجع سابق ص ٢٤ .

ويعطل عمل هذه الأداة ، طالما أن أحداً لم يمارس ضغوطاً على قوى العرض والطلب الطبيعية . ولذا فإن النبي ﴿ﷺ﴾ لا يجيبهم إلى طلبهم ، ويلجأ - كما في إحدى الروايات - إلى من يجرى هذه الأحداث فيقول : « ولكني أدعو الله . ولعله ﴿ﷺ﴾قال : الجالب مرزوق وقال : « الجالب إلى سوقنا كالمجاهد في سبيل الله » في هذه المناسبة كدعوة لزيادة العرض حتى يتعادل مع الطلب .

ومما سبق يتبين لنا أن قول النبي ﴿ﷺ﴾ « إن الله هو القابض الباسط المسعر » . يتضمن الإشارة إلى العوامل التي تحدد السعر في ظل الإسلام ، وهي قوى العرض والطلب، ويشير أيضا إلى أن ارتفاع الأسعار أو انخفاضها لهذا السبب الطبيعي الذي يجريه الله تعالى، لا ينبغي أن يقابل بالتدخل لتحديد السعر . ويعلق ابن القيم على هذا الوضع فيقول: فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم (أي لم يتدخل أحد للتأثير غير الطبيعي في ظروف العرض والطلب) وقد ارتفع السعر - إما لقلة الشيء (تغير العرض) وإما لكثرة بالخلق (تغير الطلب) - فهذا إلى الله ، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق [(١)] . فابن القيم يقرر أن السعر يرتفع إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق ، أي إما لنقص العرض وإما لزيادة الطلب ، ومفهوم المخالفة أن السعر ينخفض إذا زاد العرض أو إذا نقص الطلب ، وهذه هي القوى التي يتحدد بواسطتها السعر في ظل الإسلام ، كما فهمها ابن القيم من الحديث الشريف .

(١) ابن القيم الطرق الحكمية ، مرجع سابق ، ص ٣٢٤ .

وقد استخدم الفكر الإسلامي ، إنطلاقاً من فهم السنة المطهرة ، الألفاظ القريبة من الألفاظ التي نستخدمها اليوم ، في شرح قانون العرض والطلب ، كما رأينا من عبارة ابن القيم السابقة .

ولم يكن ابن القيم وحده هو الذي فهم ذلك ، بل إن ذلك قدر مشترك بين من سبقه من كبار المفكرين ومن جاء بعده . ومن سابقيه شيخه الإمام ابن تيمية ، والتي تعد آراء ابن القيم في جانب كبير منها مستفادة من آرائه ، بل إن النص السابق موجود عند ابن تيمية كما هو موجود عند ابن القيم بنفس الألفاظ . وممن جاء بعده المفكر الكبير عبد الرحمن ابن خلدون ، ذلك الذي تقدم خطوات كبيرة عن ابن تيمية وابن القيم ، في الإفصاح عن إيمان الفكر الإسلامي ، بفكرة العرض والطلب ، وإرجاع تحديد السعر في السوق إلى تفاعلهما معاً. إن ابن خلدون يقرر في وضوح ، وبألفاظ تقترب من ألفاظنا اليوم ، أن السعر يتحدد سواء في السلع أو الخدمات ، بتفاعل قوى العرض والطلب . ومع تعدد إشاراته إلى هذا في ثنايا مقدمته ، إلا أنه يعقد فصلا خاصا بالأسعار ، هو الفصل رقم (١٢) من الباب الرابع . يقول ابن خلدون : إذا استبحر المصر وكثر ساكنه ، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه ، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها . وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس [(١)] . هكذا يضع القانون الذي يتمثل في أن سلعاً ترتفع أسعارها ، وأخرى تنخفض ، عند كثرة سكان المصر ، وحدوث عكس ذلك عند قلة سكان المصر ، فلماذا ترتفع أسعار السلعة أو تنخفض في أي من الحالتين :

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة عبد الرحمن محمد ، القاهرة ، بدون رقم أو تاريخ ، ص٢٥٥.

يرجع إبن خلدون السبب في حالة زيادة السكان إلى كثرة إنتاج الضروري من السلع إلى الدرجة التي يفيض فيها عن حاجة السكان ، أي إلى الدرجة التي يزيد فيها عرضها عن الطلب عليها ، ومن ثم تنخفض أسعارها ، وإلى كثرة طلب الكمالي بأكثر من كمية المعروض منه ، مما يؤدي إلى إرتفاع أسعاره . أما في الحالة الثانية « قلة السكان » فإن الأمر فيها بالعكس ، وهذه عبارة ابن خلدون » .. والسبب في ذلك أن الحبوب [١] من ضرورات القوت ، فتتوفر الدواعي على اتخاذها ، إذ كل واحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته ، فيعم اتخاذها أهل المصر أو الأكثر منهم ، في ذلك المصر أو فيما قرب منه ، لابد من ذلك . وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة ، تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر ، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك فترخص أسعارها [٢] . وهكذا ينتهي تحليل ابن خلدون إلى أن السبب في انخفاض أسعار الضروري من السلع ، إنما يرجع إلى زيادة عرضها عن الطلب عليها . فإذا انتقل إلى الحديث عن السلع الكمالية والتي قرر أن أسعارها ترتفع باستبحار العمران ، قال : وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها ، فإنها لا تعم بها البلوى (حاجيه أو كمالية) ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر ، ولا الكثير منهم (لا يهتم بإنتاجها الكثير) ، ثم إن المصر إذا كان مستبحر العمران كثير حاجات الترف ، توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق ، والاستكثار منها كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً ، ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها ، فتزدحم أهل الاغراض ،

(١) ومثلها كل الضروريات في ظل الأوضاع الاجتماعية السائدة .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٥٥ .

ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء ، لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم ، فيقع فيها الغلاء كما تراه [1] .

إن عبارة ابن خلدون في دلالتها لا تحتاج إلى بيان ، فهي في غاية الوضوح في الدلالة على الفكرة التي يريد تقريرها ، وهي اشتراك كل من قوى العرض والطلب في تحديد السعر في السوق ، بل إنه ليردد المعنى في نفس الفقرة أكثر من مرة بألفاظ مختلفة المبنى متحدة المعنى ، فمرة يقول ، توفرت الدواعي على طلب تلك المرافق .. فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً ، ومرة يقول : « ويكثر المستامون (الطالبون) لها وهي قليلة في نفسها ». فهو في العبارة الأولى يجرى مقابلة بين توفر دواعي الطلب وقصور الموجود منها عن الحاجات ، أي قصور العرض عن الطلب . وفي العبارة الثانية يجرى مقابلة بين كثرة المستامين (الطالبين) وقلة السلعة في نفسها (قلة العرض) وينتهى إلى أن هذا السبب هو الذي يؤدي إلى رفع الأسعار . وليست العلاقة بين العرض والطلب محددة لأسعار السلع من ضرورية وحاجية وكمالية فحسب ، عند ابن خلدون ، ولكنها أيضا هي المسئولة عن تحديد أسعار الخدمات أيضا ، انظر اليه يقول تكملة لحديثه السابق عن الأسعار : وأما الصنائع والأعمال أيضا في الأمصار موفورة العمران ، فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة :

الأول : كثرة الحاجة (زيادة الطلب) .

الثاني : أعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم وامتهان أنفسهم ، لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها ، (قلة الإقبال على العمل بعد حد معين ، لتفضيل العمال التمتع بالفراغ على الأجر الزائد) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

الثالث : كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم ، وإلى استعمال الصناع في مهنهم [1] .

وعند إمعان النظر في الأسباب الثلاثة التي يوردها ابن خلدون إثباتا لفكرته عن ارتفاع أسعار الخدمات في المدن الكثيرة العمران ، تجدها لا تخرج عن زيادة الطلب ونقص العرض ، فالسبب الأول منها يعبر عن زيادة الطلب (كثرة الحاجة) والثاني منها يعبر عن قلة العرض (عزوف العمال عن الانتاج) . أما الثالث منها فهو ذو أثر مزدوج من قلة العرض وزيادة الطلب ، فكثرة المترفين وزيادة حاجتهم ، تعني أنهم لا يساهمون في زيادة العرض ، وفي نفس الوقت يساهمون في زيادة الطلب . وهكذا .. فإن أسباب ارتفاع أسعار الخدمات عند ابن خلدون ، هي نفسها أسباب ارتفاع السلع ضرورية كانت أو كمالية ، فهي في كل الحالات زيادة الطلب عن العرض . ثم يتحدث عن الأمصار قليلة العمران حديثا يؤكد فكرته السابقة ، حيث يحدث فيها عكس مايحدث في الأمصار العامرة ، من رخص الكمالي لعدم طلبه ، أيا كان حجم إنتاجه ، وغلاء الضروري لقلة إنتاجه [2] ، مع شدة الحاجة إليه وكثرة طلبه بالقياس إلى الكمية المنتجة منه . فالعلاقة بين العرض والطلب هي التي تحكم الأسعار وتحددها عند ابن خلدون .

وأيا كان اتفاقنا أو اختلافنا مع ابن خلدون في حدوث ذلك في المصر المستبحر العمران ، والمصر القليل العمران ، فإن ذلك لا دخل له بالتحليل الذي يقدمه ابن خلدون ، ويقرر فيه أن ما يجعل السعر يرتفع أو ينخفض ، إنما هي تغيرات قوى العرض والطلب .

ومع إعجابنا بدقة تحليل ابن خلدون ، ووضوح عبارته في عرض الفكرة ، فإن ذلك لا يمنع

(١) المرجع السابق ص ٣٥٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥٥ .

من تقرير أن ابن خلدون لم يكن إلا صاحب مقدرة عالية في عرض فكرة يؤمن بها الفكر الإسلامي ، منذ صدر الإسلام ، وتقرير المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق بواسطة النبي ﴿ﷺ﴾، وتطبيقها بواسطته وواسطة الخلفاء الراشدين من بعده . وأن أقطاب الفكر الإسلامي قد أدركوا هذه الفكرة ووعوها ، وجاءت على السنة الكثيرين منهم ، بيد أنهم لم يكونوا يعطونها من الأهمية ما أعطاه لها ابن خلدون ، ولم يستخدموا في الوصول إليها الطريقة التحليلية البارعة التي استخدمها ، فقد كانت تأتي في كتابتهم تلميحاً أو تعبيراً مقتضباً ، فهم لم يجعلوها موضوعاً للحديث والشرح والتوضيح ، أما ابن خلدون فقد أفردها بالبحث ، وتمكن من أن يجليها بصورة لم تتح لغيره ، واستخدم الطريقة التحليلية التي لم يوفق إليها من سبقوه ، أما إدراكها ووضعها في الاعتبار عند النظر في الأسعار فهو قدر مشترك ، فلقد « ادخل الفقهاء في عقدي البيع والاجارة فكرة المكايسة أو المماكسة ، إشارة إلى أن السعر والأجر ، هما نتيجة جهدين متضادين ، كل منهما يماكس الآخر ، ويستخدم ما لديه من كياسة وعقل في تحقيق مطلوبه ، فالبائع يستهدف رفع السعر ، والمشترى يبغي تخفيضه [1] . والخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول لعامله : انظر ما قبلكم من أرض الصافية ، فأعطوها بالثلث ، فإن لم تزرع - أي لم تطلب عند هذا السعر فأعطوها حتى تبلغ العشر - أي استمروا في عرض سعر أقل إذا لم يحقق السعر المعلن رغبة الطالبين - فإن لم يزرعها أحد فامنحها » [2] أي إذا لم يطلبها أحد بهذا السعر البالغ الانخفاض فتقدم مجاناً . أي أن السعر سيستجيب لنقص الطلب عن العرض ، حتى ينخفض سعر خدمة الأرض إلى ١٠٪ من الخارج منها ، وإذا لم تطلب الأرض عند

(١) د. شوقي دنيا ، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي ، مكتبة الخانجي ، الرياض ، ط ١ سنة ١٩٨٤، ص ١٨٠ .
(٢) يحيى بن آدم ، الخراج ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ط ٢ سنة ١٣٨٤هـ ص ٥٩ .

هذا السعر المنخفض ، فلتقدم مجاناً . ونأخذ من ذلك أن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - يدرك أثر العرض والطلب على السعر .

ومع إدراك المفكرين منذ صدر الإسلام ، لدور العرض والطلب في تحديد سعر السوق - كما استبان لنا - فإن ابن خلدون يحتل مكانة متفردة بينهم ، حيث عبر باقتدار وطريقة تحليلية رائعة ، عن كيفية تحديد السعر في السوق ، عن طريق تفاعل قوى العرض مع قوى الطلب ، بل إن ابن خلدون لا يتفوق في ذلك على من سبقه من المفكرين فحسب ، وإنما يتفوق على كل من كتب عن عوامل تحديد السعر من أقطاب المدارس الاقتصادية الوضعية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فقد ظلت هذه المدارس تتخبط بين نسبة ذلك إلى جانب العرض مرة (نظرية العمل ونظرية نفقات الإنتاج) وإلى جانب الطلب مرة أخرى ، (نظرية المنفعة) ، ولم تصل في إدراكها للعوامل المحددة للسعر إلى ما وصل إليه ابن خلدون . إلا في صوتها الحديثة على يد « الفريد مارشال» في القرن العشرين ، أي بعد خمسة قرون كاملة .

وهكذا نصل إلى الطريقة التي تتحدد بها الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية ، أي في الشكل الإسلامي للسوق ، وهي التفاعل الحر لقوى العرض ، وقوى الطلب ، والتي خلصها الإسلام من كل المؤثرات التي تحد من الوصول إلى السعر الذي يحقق التعادل بين قوى العرض وقوى الطلب ، سواء تمثلت في تأثيرات مفتعلة على قوى العرض ، أم تمثلت في تأثيرات مفتعلة على قوى الطلب ، حتى نصل إلى السعر الذي يسعى الإسلام إلى أن يسود في السوق ، والذي يطلق عليه « سعر المثل » وقد بينا أن الإسلام قدم من الضمانات ما يمكن من المحافظة على سعر السوق سائداً ، بعد الوصول اليه بطريق التفاعل الحر لقوى العرض وقوى الطلب . نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى ما يحقق صلاح أسواقنا ، إنه ولي التوفيق . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفهرس

رقم الصفحة

طبع بمطبعة مركز صالح كامل
للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر بمدينة نصر
☎: ٢٦١٠٣٠٨

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/١٣٢٦٦
الترقيم الدولى: 977-355-037-0

